

الشيخ

سلسلة شُرُوحاً ومؤلفات معالي الشيخ ①

الإسلام إلى البهائية

في شرح

العقيدة الواسطية

لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية

أقر الله له الثوبة والمغفرة

الشيخ لمعالي الشيخ

صالح بن عبد العزيز بن محمد آل الشيخ

بقر الله له ولوالديه وأهله بنيه

بتحقيق وصياغة

عادل بن محمد مرسي رفاعي

بقر الله له ولوالديه وأهله بنيه ولشبابه

الجزء الأول

طبع على نفقة إيفية إلى عفو ربه ورضاه

بقر الله له ولوالديه ولشبابه ولجميع المسلمين

توزيع

جمعية الدعوة والإرشاد وتوعية الجاليات بطنجة

الطبعة الأولى: ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م



بسم الله الرحمن الرحيم



الْإِلَهِيَّةُ الْبَهَائِيَّةُ
فِي شَيْخِ
الْعَقِيدَةِ الْوَاسِطِيَّةِ

١

عادل محمد مرسي رفاعي ، ١٤٣٤هـ (ح)
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

آل الشيخ، صالح عبد العزيز
اللائي البهية في شرح العقيدة الواسطية. / صالح عبد العزيز آل الشيخ؛
عادل محمد مرسي رفاعي - ط٢. - الرياض، ١٤٣٤هـ
٢مج.

ردمك: ٨ - ٣٥٦٠ - ٠١ - ٦٠٣ - ٩٧٨ (مجموعة)

٥ - ٣٥٦١ - ٠١ - ٦٠٣ - ٩٧٨ (ج١)

١ - العقيدة الإسلامية أ. رفاعي، عادل محمد مرسي (محقق)

ب. العنوان

١٤٣٤/١٠٥٢٧

ديوي ٢٤٠

جميع الحقوق محفوظة

١٤٤٣ هـ - ٢٠٢٢ م

سلسلة شروحات ومؤلفات معالي الشيخ ①

الإسلام إلى عبادة الله

في شرح

العقيدة الواسطية

لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية
أجزل الله له الثوبة والمغفرة

الشرح لمعالي الشيخ

صالح بن عبد العزيز بن محمد آل الشيخ

غفر الله له ولوالديه ولأهل بيته

بتحقيق وعناية

عادل بن محمد مرسي رفاعي

غفر الله له ولوالديه ولأهل بيته ولجميع

الجزء الأول

مكتبة دار الحديث

للنشر والتوزيع



تحميل كتب و رسائل علمية

قناة عامة



معلومات

t.me/tahmilkutubwarosaililmiyah

رابط الدعوة



الإشعارات

معطلة

بسم الله الرحمن الرحيم

صالح بن عبد العزيز بن محمد آل الشيخ

الرياض في 2022/04/10م

بسم الله الرحمن الرحيم فقد أذنت للأخ الشيخ عادل بن محمد مرسى رفاعي بفسح وطباعة الكتب الطبعة الثانية بعد التعديل والاضافة ، وإعادة الصف ، وهي : اللآلئ البهية في شرح العقيدة الواسطية ، وأصول الأيمان ، وشرح الأصول الثلاثة وشرح الطحاوية ، وشرح الفتوى الحموية ، وشرح الفرقان ، وشرح فضل الإسلام ، وشرح لمعة الاعتقاد ، وشرح القواعد الأربع ، وشرح فتح المجيد ، وشرح كشف الشبهات ، وسلسلة المحاضرات العلمية ، وسلسلة الأجوبة والبحوث والدراسات المشتملة عليها الدروس العلمية ، واللقاءات والجلسات الخاصة ، وشرح كتاب الطهارة من بلوغ المرام ، وتفسير المفصل من سورة (ق) ، إلى سورة (الحديد) ، وتفسير سورة الفاتحة ، والخطب المنبرية ، ومحاضرات في الحج .

وصلى الله وسلم على نبينا محمد

صالح بن عبد العزيز آل الشيخ





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله، وصحبه،
ومن اهتدى بهديه، واقتفى أثره إلى يوم الدين.
أما بعد:

فهذا شرح العقيدة الواسطية

لشيخ الإسلام

تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية

أَجَزَلُ اللَّهِ لَهُ الْمُنُوبَةُ وَالْمَغْفِرَةُ

الشرح لمعالي الشيخ

صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ

غَفَرَ اللَّهُ لَهُ وَلِوَالِدَيْهِ وَلِأَهْلِ بَيْتِهِ

وكان ذلك في دروس ألقاها معالي الشيخ في جامع حصة السديري بالرياض، ابتداءً من يوم السبت الرابع من ربيع الثاني لعام أربعة عشر وأربعمئة وألف من الهجرة النبوية المباركة، وخُتِمت في يوم السبت الثامن عشر من جمادى الآخرة لعام ستة عشر وأربعمئة وألف.

نسأل الله ﷻ أن ينفع بها، وأن يرزقنا الإخلاص في القول والعمل، إنه خير مسؤول وأكرم مأمول، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه، وسلم تسليمًا مزيدًا.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مُقَدِّمَةُ النَّاشِرِ

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهداه، وبعد:

فإن نعم الله ﷻ علينا كثيرة ومتتابعة، ومن أعظمها رؤية العلماء الربانيين والأخذ عنهم، والاستفادة من سماتهم. ولقد منَّ الله ﷻ عليَّ بالمجيء إلى بلاد التوحيد والسنة المملكة العربية السعودية في عام ١٤١٠هـ حرسها الله - وفي إجازة نصف العام أكرمني الله ﷻ في مكة المكرمة - شرفها الله - برؤية العالم الحبر الجليل، سليل بيت العلم والشرف، خريج المدرسة السلفية بأعلامها - كالأئمة الأربعة والبخاري، ومسلم، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه العلامة ابن القيم، والمجدد الإمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب - رحم الله الجميع، وأجزل لهم المثوبة والمغفرة - حفيد مفتي الديار السعودية، وحامل لواء الدعوة السلفية بالجزيرة العربية، شيعي الجليل الحبر البحر العلامة:

صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم

ابن عبد اللطيف ابن عبد الرحمن بن حسن بن محمد

ابن عبد الوهاب بن سليمان ابن علي آل مشرف التميمي

جزاه الله خيرًا، ورفع درجاته في عليين.

ولا عجب أن ينبغ الشيخ - حفظه الله - فقد وفر العليم الحكيم له عوامل النبوغ ومؤهلاته: وراثه طيبة، عميقة الجذور، بعيدة الأصول، مع

البيئة العلمية، وتوفيق الله ﷻ له، وبركة الوقت بالإضافة إلى ذكاء وزكاء نفس الشيخ - حفظه الله ﷻ -.

وبدأت أحضر، وأسمع منه - حفظه الله - وكان يومئذٍ بالعلِّيَّا في جامع الراوي، واستفدت منه فوائد كبيرة، ومنذ هذه اللحظة إلى يومنا هذا وأنا أألزم الشيخ، وقد رأيت فيه مستودعًا للطائف العلم والمعارف، فما رأيت أوسع منه علما، ولا أعرف بمعاني القرآن والسنة منه، وهو صاحب علوم كثيرة، واستنباطات متنوعة، ظهرت فيها علمية الشيخ الفذة من خلال تجاربه الكثيرة، واحتكاكه المستمر بالعلم والعلماء وطلاب العلم، ومصاحبة الكتب، ومباحثة العلماء.

وبدأت أسجل لفضيلته دروسه وشروحاته ومحاضراته، حتى زادت على الألف وخمسمائة شريط، مدخرا إياها لعروضات يوم القيامة، وأثناء ذلك خالطت الشيخ - حفظه الله - فرأيت العجب العجيب: من سعة علم وبصيرة، إلى تواضع، ورحمة بالمدعو والمتعلم، إلى كرم وعطاء، فكان لا يرد سائلاً مهما كان، وفي أي وقت كان، فإذا سُئِلَ، أجاب، وإذا طُلب منه، أعطى، ناهيك عن صبره على طلابه، وتلطفه بهم ونفعهم، وإلى تأدبه مع مشايخه، وكنت كلما قابلته - حفظه الله - ازددت خجلاً؛ لما أراه من حسن معاملته لي، وتواضعه معي.

وقد أستاذت شيخنا - حفظه الله - بالعمل على شروحاته، فأذن لي بإخراج هذه السلسلة المباركة، وعددها أربعون كتاباً، تشمل فتاوى الشيخ، وعددها اثنا عشر مجلداً، بالإضافة للعديد من المحاضرات والشروحات - عجل الله بظهورها، ونفع الأمة بها -.

وقد اخترت البدء بالعقيدة الواسطية وأسميتها «الَلَّائِيُّ الْبَهِيَّةُ فِي شَرْحِ الْعَقِيدَةِ الْوَاسِطِيَّةِ»، فأسأل الله ﷻ أن يجزل لشيخه العلامة المفضل/صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ المثوبة

والمغفرة، وأن يجعله إمام هدى ورشاد، وأن يعز به ويصلح، كما أسأله ﷺ أن يقيه شر الحاسدين، وأن يغفر له ولوالديه ولذريته ولأهل بيته، وأسأله ﷺ أن يرفع بهذه الشروحات ذكره، ويثقل بها موازين أعماله، وأن يجمعه ووالديه وذريته وأهل بيته تحت لواء الحمد، وفي جنات النعيم، وفي زمرة السابقين مع النبي الأمين، وصحابته الغر الميامين، وأن يجعل لي من الخير نصيبا، وأن يعينني على إخراج شروحاته وتقريراته وسيرته قبل الممات؛ إنه ولي ذلك والقادر عليه، وصلى الله وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه، وسلم تسليماً مزيداً.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

كتبه

عادل بن محمد مرسى رفاعي

الرياض/٣/١٨/١٤٣٠هـ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مُقَدِّمَةُ الشَّارِحِ

إن الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله، فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبد الله ورسوله، وصفيه وخليله، صلى الله عليه، وعلى آله وصحبه، وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

أما بعد: فأسأل الله ﷻ لي ولكم العلم النافع والعمل الصالح، وأن ينور بصائرنا بالعلم والهدى، وأن يقيم أعمالنا بدين الحق الذي أرسل به رسوله ﷺ.

فهذا شرح «العقيدة الواسطية» التي كتبها شيخ الإسلام والمسلمين، علم الدين وتقي الدين: أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن تيمية الحراني ثم الدمشقي، الإمام المعروف المتوفى سنة ثمان وعشرين وسبعمائة، رحمه الله وأجزل له المثوبة^(١).

(١) انظر في مصادر ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ:

١ - العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، لابن عبد الهادي.

٢ - الأعلام العلية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، للبخاري.

٣ - أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، لابن القيم.

٤ - الوافي بالوفيات للصفدي (١٥/٧ - ٣٣).

٥ - فوات الوفيات للكتبي (١/٧٤ - ٨٠).

كتب هذه العقيدة إلى أهل «واسط»^(١) يبين لهم فيها اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة، أهل السنة والجماعة من سلف هذه الأمة ومن تبعهم على هذا الاعتقاد إلى وقته رَحِمَهُمُ اللَّهُ^(٢). وهذه الرسالة على وجازتها

= ٦ - البداية والنهاية لابن كثير (١٤/١٣٥ - ١٤٠).

٧ - دول الإسلام للذهبي (ص ٤٢٠).

٨ - تذكرة الحفاظ (٤/١٤٩٦ - ١٤٩٨).

٩ - الرد الوافر لابن ناصر الدين الدمشقي.

١٠ - الدرر الكامنة لابن حجر (١/١٥٤ - ١٧٠).

١١ - شذرات الذهب لابن العماد (٦/٨٠ - ٨٦).

١٢ - الكواكب الدرية في مناقب ابن تيمية، لمرعي بن يوسف الحنبلي.

١٣ - طبقات الحفاظ للسيوطي (ص ٥٢٠ - ٥٢١).

١٤ - البدر الطالع للشوكاني (١/٦٣ - ٧٢).

١٥ - جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، للألوسي.

١٦ - الأعلام للزركلي (١/١٤٤).

١٧ - معجم المؤلفين، لرضا كحالة (١/٢٦١).

(١) «واسط» هي مدينة الحجاج التي بناها بين بغداد والبصرة، وكان شروعه فيها سنة أربع وثمانين للهجرة، وفرغ منها سنة ست وثمانين، وُسِّمَتْ بذلك لأن بينها وبين الكوفة فرسخًا، وبينها وبين البصرة مثل ذلك، وبينها وبين المدائن مثل ذلك. انظر: معجم ما استعجم (٤/١٣٦٣)، ومعجم البلدان (٥/٣٤٨)، والبدية والنهاية (٩/٥١).

(٢) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُمُ اللَّهُ: «كان سبب كتابتها أنه قدم عليّ من أرض واسط بعض قضاة نواحيها، شيخ يُقال له: رضي الدين الواسطي، من أصحاب الشافعي، قدم علينا حاجًا، وكان من أهل الخير والدين، وشكا ما الناس فيه بتلك البلاد وفي دولة التتر من غلبة الجهل والظلم ودروس الدين والعلم، وسألني أن أكتب له عقيدة تكون عمدة له ولأهل بيته، فاستعفيت من ذلك وقلت: قد كتب الناس عقائد متعددة فخذ بعض عقائد أئمة السنة، فألح في السؤال وقال: ما أحب إلا عقيدة تكتبها أنت، فكتبت له هذه العقيدة وأنا قاعد بعد العصر». اهـ. انظر: مجموع الفتاوى (٣/١٦٤، ١٩٤).

واختصارها قد اعتنى بها العلماء بعد شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ؛ لأنها قد إشمِلت من أصول عقائد أهل السنة والجماعة على الخلاصة الوافية، فقد ذكر فيها رَحِمَهُ اللهُ أصول الاعتقاد: ذكر فيها شرح أركان الإيمان الستة، وذكر فيها ما يجب لله تَعَالَى من صفات الكمال، وما يوصف الله تَعَالَى به، والأصل في ذلك مخالفة المبتدعين والضالين في باب الأسماء والصفات، وذكر ما يتصل بذلك من الإيمان بالأمور الغيبية، والإيمان بالكتب والرسول، وبالقدر خيره وشره.

وبَيَّن فيها أن من أصول أهل السنة والجماعة الأحكام المتعلقة بالإمامة العظمى، وكذلك ما يجب لولاء الأمر من حق السمع والطاعة، مخالفة للخوارج^(١)، وأشباههم ممن خالفوا أهل السنة والجماعة في ذلك. وذكر اعتقاد السلف الصالح في صحابة رسول الله ﷺ، وأن ذلك من الواجبات الشرعية الاعتقادية؛ لأن فيه مخالفة لأهل البدع من الروافض^(٢) ومن شابههم، الذين لا يتولون جميع أصحاب رسول الله ﷺ.

(١) هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين علي رَحِمَهُ اللهُ حين جرى أمر المحكمين، واجتمعوا بحروراء من ناحية الكوفة، وفيهم قال النبي ﷺ: «يَحْقُرُ أَحَدُكُمْ صَلَاتُهُ مَعَ صَلَاتِهِمْ، وَصِيَامُهُ مَعَ صِيَامِهِمْ، يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمُرُوقِ السَّهْمِ مِنَ الرَّمِيَةِ»، أخرجه البخاري (٣٦١٠)، ومسلم (١٠٦٤) من حديث أبي سعيد الخدري رَحِمَهُ اللهُ، وكل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجياً، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين، أو كان بعدهم على التابعين بإحسان والأئمة في كل زمان. انظر: مقالات الإسلاميين (ص ٤، ٨٦)، والفرق بين الفرق (ص ٥٤)، والملل والنحل (١/ ١١٤).

(٢) هي فرقة من فرق الشيعة الضالة، سموا «روافض» لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر رَحِمَهُمُ اللهُ، ويقال: سموا بالروافض لأن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رَحِمَهُمُ اللهُ خرج على هشام بن عبد الملك، فطعن عسكره على أبي بكر رَحِمَهُ اللهُ، فمنعهم من ذلك فرفضوه، فقال لهم زيد بن علي: رفضتموني؟ قالوا: نعم، فبقي عليهم هذا الاسم، وهم مجمعون على أن النبي ﷺ نص =

وذكر أحكام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذكر أصول الأخلاق عند أهل السنة والجماعة.

وبهذا الذي ذكره في هذه الرسالة العظيمة المختصرة يتبين أن اعتقاد أهل السنة والجماعة يشمل ثلاثة أصول:

الأول: العقيدة العامة في الله ﷻ، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره.

الثاني: مسائل الإمامة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والكلام فيما يتصل بذلك من الكلام في الصحابة رضوان الله عليهم.

الثالث: الكلام في أخلاق أهل السنة والجماعة.

وهذه هي الأمور الثلاثة التي فصل فيها شيخ الإسلام في هذه الرسالة العظيمة، وهذه الرسالة وجيزة الألفاظ لكنها مدرسة للعلم بمنهج واعتقاد أهل السنة والجماعة.

وذلك الاعتقاد وتفصيله في كتب شيخ الإسلام رحمه الله فكتب شيخ الإسلام تُعد شرحاً لهذه العقيدة الواسطية، فأحسن شرح لهذه العقيدة ما نشره شيخ الإسلام رحمه الله في كتبه وفصله وبيّنه من أصول هذا الاعتقاد.

كذلك تلميذه العلامة ابن القيم رحمه الله^(١) إذ لا أحسن في فهم كلام

= على استخلاف علي بن أبي طالب رضي الله عنه باسمه وأظهر ذلك وأعلنه، وأن أكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاء النبي ﷺ. انظر: مقالات الإسلاميين (ص ١٦ وما بعدها)، والفرق بين الفرق (ص ١٥)، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص ٥٢).

(١) هو الإمام العلامة شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي، ثم الدمشقي، الفقيه الحنبلي، المفسر، النحوي، الأصولي، الشهير بابن قيم الجوزية، ولد سنة إحدى وتسعين وستمائة، وسمع الحديث، واشتغل بالعلم، وبرع في علوم متعددة، ولما عاد شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية من الديار =

شيخ الإسلام من شرحه هو نفسه في مصنفاته الأخرى، وكذلك في فهم، وشرح تلميذه ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ.

هذه العقيدة المباركة لها شروح كثيرة، ومن أعظمها نفعا وأدقها لفظًا الشرح المسمى بـ «التنبيهات السنية على العقيدة الواسطية» للشيخ العلامة عبد العزيز بن رشيد رَحِمَهُ اللهُ^(١)، فإن هذا الشرح من أنفس شروح هذه العقيدة الواسطية، فقد بيّن من مسائل هذه العقيدة ومن ألفاظها ما يكفي طالب العلم في هذا الباب - أعني باب الاعتقاد - لأنه ذكر فيها من العلم الواسع الغزير ما لو اكتفى به طالب علم في بيان عقيدة أهل السنة والجماعة لكفاه.

ولهذا أحض من أراد شرحًا لهذه العقيدة على هذا الكتاب، ألا

= المصرية في سنة ثنتي عشرة وسبعمائة لازمه إلى أن مات الشيخ فأخذ عنه علمًا جمًا، وكان جرئ الجنان، واسع العلم، عارفًا بالخلاف ومذاهب السلف، وهو الذي هذب كتب شيخه ونشر علمه. انظر: البداية والنهاية (٢٣٤/١٤)، والدرر الكامنة (١٣٨/٥)، والوافي بالوفيات (١٩٥/٢)، والمقصد الأرشد (٣٨٤/٢)، وشذرات الذهب (١٦٨/٦).

(١) هو العالم الجليل الفقيه الشيخ عبد العزيز بن ناصر بن عبد العزيز بن رشيد، كان مولده في مدينة الرس سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة وألف، تتلمذ على عدد من مشايخ الرس، منهم: الشيخ محمد بن رشيد، ثم رحل إلى الرياض ولازم حلقات سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم، والشيخ عبد اللطيف بن إبراهيم، والشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ قاضي الرياض، ثم رحل إلى مكة المكرمة للحج وجاور فيها ولازم علماء المسجد الحرام، وكان داعية خير ورشد وصلاح، هادئ الطبع، واسع الاطلاع في فنون المعرفة، حكيماً ذا هيبة، وعلى جانب كبير من الأخلاق العالية، مستقيماً في دينه وخلقه، له من المؤلفات: «عدة الباحث في أحكام التوارث»، و«التنبيهات السنية على العقيدة الواسطية»، و«القول الأسني»، و«إفادة السائل في أهم الفتاوى والمسائل»، توفي في ربيع الأول سنة ثمان وأربعمائة وألف للهجرة، انظر: علماء نجد خلال ثمانية قرون (٣٠/٣)، والمبتدأ والخبر لعلماء القرن الرابع عشر (٤٥٧/٣).

وهو: «التنبهات السنية على العقيدة الواسطية» للشيخ ابن رشيد رَحِمَهُ اللهُ.

من المقدمات المهمة قبل الشروع في شرح هذه العقيدة أن نبين أن هذه العقيدة المباركة - وكذلك سائر كتب شيخ الإسلام ابن تيمية - بَيَّنَّ فيها عقيدة السلف، وَفَصَّلَ فيها ما ذكره السلف في كتبهم من الاعتقاد، وكتب شيخ الإسلام تتميز على كتب السلف، يعني: من كتب أصحاب الإمام أحمد^(١)، ومن تبعهم ومن تلاهم زمناً، تتميز هذه العقيدة وسائر كتب شيخ الإسلام ابن تيمية عن تلكم الكتب الكثيرة في الاعتقاد بمزايا منها:

أولاً: أن شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ قد فهم ما قاله الأئمة من قبل، فصاغه بصياغة تجمع أقوالهم بأدلتها وبيان معانيها، فهو خيرٌ مَنْ فهم كلام الأئمة من قبل.

ثانياً: أنه رَحِمَهُ اللهُ قد بلغ في فهم نصوص الكتاب والسنة المبلغ والدرجة التي شهد له بها أهل عصره ومن تلاهم، ومن المعلوم أن أدلة الاعتقاد هي نصوص الكتاب والسنة، ثم هو مع هذا اطلع على كلام الصحابة، وكلام التابعين، ومن تبعهم، في تفسير معاني نصوص الكتاب والسنة؛ ولهذا كلام شيخ الإسلام في بيان معاني الكتاب والسنة يُعد أحسن كلام للعلماء المتأخرين، يعني: بعد الأئمة المشهورين.

(١) هو إمام المحدثين، والناصر للدين، والمناضل عن السنة، والصابر في المحنة، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الذهلي الشيباني المروزي ثم البغدادي، أحد الأئمة الأربعة المتبوعين، ولد ببغداد سنة أربع وستين ومائة، وتوفي في شهر ربيع الآخر سنة إحدى وأربعين ومائتين.

انظر: سيرة الإمام أحمد بن حنبل لأبي الفضل صالح بن أحمد بن حنبل (ص ٢٩ وما بعدها)، وتاريخ دمشق (٢٥٢/٥)، وسير أعلام النبلاء (١١/١٧٨)، والبداية والنهاية (١٠/٣٢٥)، وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٢/٢٧).

ثالثًا: أن شيخ الإسلام استحضر، حين كتابتها، أقوال أهل البدع والمخالفين وحججهم، وهو يذكر ما يذكر من الاحتجاجات مستحضرًا تلك الأقوال وتلك الاعتراضات من أهل البدع، أو تلكم الأقوال المنحرفة من أهل البدع على اختلاف أنواعهم. ومعلوم أن حال الكاتب أو المؤلف الذي يؤلف وهو على هذه الدرجة العظيمة من الاستحضار، أنه يقول منبئًا عما يكون فصلًا في هذه المسائل.

رابعًا: أن شيخ الإسلام أوضح في هذه العقيدة كثيرًا من المجملات التي ربما كانت في كلام السلف، فقد تجد في كلام المتقدمين من أهل القرون المفضلة كلامًا في الاعتقاد، وربما أجمل في مواضع وفُصِّلَ في مواضع، وشيخ الإسلام يستحضر هذا وذاك ويذكر الكلام المجمل والمفصل كلٌّ في مكانه، ويوضح ذلك بحيث أن من فهم كلام شيخ الإسلام وفهم كتبه رَحِمَهُ اللهُ ثُمَّ بعد فهمه لذلك وبراعته فيه رجع إلى كتب السلف، فإنه يفهمها فهمًا مصيبيًا على ما ينبغي.

وأما من ترك التفقه في كتب شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ فربما زل في فهمه لبعض كلام السلف وكلام الأئمة؛ لأن بعضهم ربما وقع في كلامه إجمال، أو وقع في كلامه رعاية لحال السائل، أو نحو ذلك من الأسباب التي لا يمكن المجيب معها أن يفصل التفصيل المطلوب.

لهذا نقول: إن العناية بهذه العقيدة مما حث عليه العلماء قديمًا وحديثًا، فلا غرو أن يوصى طلبة العلم بهذه العقيدة، وبفهم ألفاظها ومعاني تلك الألفاظ، ومعاني ما فيها من الأدلة والاستدلال والحجج؛ لأن فيها خيرًا عظيمًا.





تحميل كتب و رسائل علمية

قناة عامة



معلومات

t.me/tahmilkutubwarosaililmiyah

رابط الدعوة



الإشعارات

معطلة

• قَالَ شَيْخُ الْإِسْلَامِ رَحِمَهُ اللَّهُ :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى
الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا، وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا
شَرِيكَ لَهُ إِقْرَارًا بِهِ وَتَوْحِيدًا، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ،
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ، وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ، وَسَلَّم تَسْلِيمًا مَزِيدًا.

الشرح

ابتدأ رَحِمَهُ اللَّهُ هذه الرسالة بقوله: {بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ}،
والمقرر عند العلماء أن الجار والمجرور لابد أن يتعلق بفعلٍ أو ما في
معناه من مصدر ونحوه، فمن أهل العلم من قَدَّر هذا المتعلق في الباء؛
كقول القائل: أبتدئ أو ابتدائي بسم الله. وهذا يعم جميع الأحوال،
يعني: سواء كان ابتداءه بطعام أو بشراب أو علم أو غير ذلك.

وقال بعض أهل العلم: إن المتعلق هذا ينبغي أن يُقَدَّر بما يناسب
حال القائل بهذه الكلمة، فإذا قالها المبتدئ بطعام كان تقدير الكلام: أكل
بسم الله، وإذا قالها المبتدئ بشراب كان تقدير الكلام: أشرب بسم الله،
وإذا قالها المبتدئ بالكتابة كان معناها: أكتب بسم الله، وإذا قالها المبتدئ
بالعلم أو التعلم أو التعليم كان معناها: أَعْلَمُ أو أتعلم بسم الله.

هذا القول الثاني أظهر وأحسن وأقوى؛ لأنه يكون تخصيصاً لكل حالة بما يناسبها.

فإذاً يكون تقدير الكلام: أكتب بسم الله، أو أعلم بسم الله، أو اختصر بسم الله.

و﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ الباء هذه باء الاستعانة والثبوت لمعنى التوسل، فكأنه قال: أكتب مستعيناً أو متوسلاً بكل اسم لله ﷻ، فقولته هنا: ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ بدون تحديد اسم معين، يعم جميع الأسماء، وهذا منه اقتداءً بفاتحة القرآن، فإن القرآن ابتدئ بالبسملة ثم بالحمدلة.

لهذا اقتدى العلماء في كتبهم بأشرف كتاب وأعظم كتاب ألا وهو القرآن كلام الله ﷻ في بدئهم كتبهم بالبسملة ثم بالحمدلة.

وقد روي في البداية بالبسملة أحاديث لكنها ضعيفة جداً، وكذلك في البداية بالحمدلة، ولكن أسانيدھا فيها ضعف، أما ما ورد في البداية بالحمدلة مثل قوله ﷺ: «كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُفْتَحُ بِذِكْرِ اللَّهِ، فَهُوَ أَبْتَرُ أَوْ أَقْطَعُ»^(١)، يعني: ناقص البركة، فهذا أقوى من غيره في هذا الباب، ولكن أسانيدھا فيها ضعف، والمقصود أن العمدة في هذا أنه اقتداءً واحتذاءً بأعظم كتاب وهو كتاب الله ﷻ.

وبالبسملة في قوله: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ أول من استعملها على هذا النحو التام سليمان عليه السلام في كتبه، وكان النبي ﷺ يكتب أول ما كتب «بِاسْمِكَ اللَّهُمَّ»، فلما نزلت: ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ

(١) ورد هذا الحديث بألفاظ متقاربة، منها المرفوع إلى النبي ﷺ ومنها المرسل، وقد أخرجه أبو داود (٤٨٤٠)، والنسائي في الكبرى (١٢٧/٦)، وابن ماجه (١٨٩٤)، وأحمد في المسند (٣٥٩/٢)، وابن حبان في صحيحه (١٧٣/١)، (١٧٤)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٣٣٩/٥)، والدارقطني (٢٢٩/١)، والبيهقي في الكبرى (٢٠٨/٣)، وفي شعب الإيمان (٩٠/٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

الرَّحِيمِ ﴿[النمل: ٣٠] كُتِبَ: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»^(١).

فَقَوْلُهُ: ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾، يعني: أكتب مستعيناً بِسْمِ اللَّهِ ﴿الرحمن الرحيم﴾. والرحمن والرحيم من أسماء الله ﷻ الحسنَى المتضمنان صفة الرحمة لله ﷻ التي وسعت كل شيء، فنعت الله بهذين الاسمين في هذا المقام تعريض للنفس بالدخول في رحمة الله ﷻ التي وسعت كل شيء، ومن المتقرر أن العلم مبناه على الرحمة والتراحم، فإن العلم الشرعي رحمة الله ﷻ الخاصة يؤتيها من يشاء من عباده، فالابتداء بِبِسْمِ اللَّهِ الرحمن الرحيم مناسب تمام المناسبة في كتب العلم، وفيما سبق بيانه من الأمور المختلفة.

ثم قال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ أثنى على الله ﷻ؛ لأنه ﷻ هو المستحق لجميع أنواع المحامد؛ لأن كلمة الحمد دخلت عليها الألف واللام التي تدل على استغراق الأجناس، ويكون معنى ﴿الحمد﴾ أن جميع أجناس المحامد هي لله ﷻ استحقاقاً^(٢).

فَقَوْلُهُ هُنَا: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، يعني: كل أنواع المحامد لله ﷻ، وإذا تقرر ذلك فإن موارد الحمد التي يُثنى بها على الله ﷻ عظيمة كثيرة جماعها في خمسة موارد:

(١) أخرجه عبد الرزاق في تفسيره (٨١/٣)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٢٦١/٧)، وابن سعد في الطبقات الكبرى (٢٦٤/١) عن الشعبي، وأخرجه أبو داود في مراسيله (ص ٩٠) عن أبي مالك. وانظر: الدر المنثور (٦/٣٥٤).

(٢) قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ فِي نُونِيَّتِهِ:

وَهُوَ الْحَمِيدُ فَكُلُّ حَمْدٍ وَاقَعَ أَوْ كَانَ مَفْرُوضًا مَدَى الْأَزْمَانِ
مَلَأَ الْوُجُودَ جَمِيعَهُ وَنَظِيرُهُ مِنْ غَيْرِ مَا عَدَّ وَلَا حُسْبَانِ
هُوَ أَهْلُهُ سُبْحَانَهُ وَبِحَمْدِهِ كُلُّ الْمَحَامِدِ وَصَفُ ذِي الْإِحْسَانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/٢١٥).

الأول: أنه يحمد ﷻ على تفرد به بالربوبية؛ إذ لا رب معه يملك هذا الملكوت ويدبره ويصرفه، فيُثنى على الله ﷻ بتفرد به بالربوبية، ويثنى عليه ﷻ بآثار تلك الربوبية في خلقه، وإذا تأمل المثنى على الله ﷻ بذلك وجد أنه أثنى على الله ﷻ بكل آثار ربوبيته في خلقه التي منها: خلقهم، ورزقهم، وأحيائهم، وإماتتهم، وتدبيره الأمر، وما يحدث في ملكوت السماوات والأرض من أنواع ما يقدره الله ﷻ، فهو المحمود على كل حال.

وهذا الحمد قد استغرق الزمان كله، بل حمده ﷻ كائن قبل أن يكون مخلوق، فهو ﷻ المستحق للحمد قبل أن يوجد حامد؛ وذلك لعظم أوصافه ﷻ ومنها هذا المورد ألا وهو تفرد ﷻ في ربوبيته.

الثاني: أنه ﷻ محمود على تفرد في إلهيته، فهو ﷻ الإله الحق المبين، لا إله يُعبد بحق إلا هو ﷻ، فهو الإله الحق في السماء، وهو الإله الحق في الأرض، وكل إله عُبد في الأرض وإنما عُبد بغير الحق؛ عُبد بالبغي والظلم والعدوان، والذي يستحق العبادة الحق وحده دونما سواه هو الله ﷻ، فيُثنى عليه ﷻ بهذا الأمر العظيم ألا وهو توحده ﷻ في إلهيته.

الثالث: أنه ﷻ يُحمد على ما له من الأسماء والصفات التي هي له ﷻ على وجه الكمال، فهو ﷻ له الأسماء الحسنى والصفات العلى؛ له الأسماء التي لا يماثلها في معانيها ولا فيما اشتملت عليه من الصفات أحد، وله ﷻ من الصفات ما لا يشاركه فيها على وجه التمام والكمال أحد، قال ﷻ: ﴿هَلْ نَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وقال: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]، فليس له ﷻ سمي، وليس له مثل ولا مثيل في نعوت جلاله وكماله وجماله، فهو ﷻ يُحمد - يعني: يُثنى عليه - بما له من الأسماء الحسنى والصفات العلى، وكذلك يُثنى عليه بكل

اسم على حدة، ويثنى عليه بكل صفة له على حدة، وهذا مما تنقضي الأعمار فيه لو تأمله الحامدون.

الرابع: أنه ﷺ يُحمد على شرعه وأمره، قال ﷺ: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وقال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾ [الكهف: ١]، فهو ﷺ يُحمد على شرعه وعلى أمره، يعني: يُحمد على دين الإسلام الذي جعله دينًا للناس، ويحمد على هذه الشريعة؛ شريعة محمد ﷺ، فيثنى عليه ﷺ بإنزاله الكتاب؛ كما أثنى على نفسه بقوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾، ويثنى عليه ﷺ بما أمر به في كتابه من الأوامر وبما نهى عنه من النواهي؛ إذ أوامره ﷺ ونواهيها في كتابه وفي سنة رسوله، أي: في شريعة الإسلام شريعة محمد ﷺ، فكل أمر يستحق به ﷺ أن يُحمد عليه. وهذا لا شك مما يفتح على قلوب أهل الإيمان أنواعًا من المعارف، وأنواعًا من محبة هذا الدين، ومحبة الشريعة، ومحبة الأحكام، فأهل العلم يحمدون الله ﷻ على كل حكم تعلموه، وعلى كل حكم علموه، وعلى كل مسألة من مسائل العلم فهموها، فأهل العلم هم أحق الناس بحمد الله ﷻ، وهم أحق الناس بالشثناء على الله ﷻ؛ لأنهم يعلمون عن الله ﷻ ما لا يعلمه غيرهم من العوام أو من غير المتعلمين.

الخامس: أنه ﷺ محمود على خلقه وقدره، وهو ﷺ له تصريح هذا الملك، وله في كل شيء قدر؛ كما قال ﷺ: ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْتُهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، وله ﷺ أوامر كونية في ملكوته منها: الإنعام على من شاء أن يُنعم عليهم، ومنها: المصائب على من شاء أن يبتليهم... وهكذا، فهو ﷺ محمود على خلقه وقدره، وكل أنواع تقديره ﷺ يستحق أن يُثنى عليه بها، وهذا النوع بعضه

يستحضره الناس حينما يقولون الحمد لله - يعني: على ما أولاهم به من نعمة - فيحمدون الله ﷻ، يعني: يشنون عليه بما أفاض عليهم من النعم، وهذا ولا شك نوع من أهم موارد الحمد. أما أهل العلم المتبصرون بما يستحقه ﷻ من الأسماء والصفات، وما له ﷻ من النعوت والكمالات، فإنهم يستحضرون من معاني الحمد أكثر من ذلك الذي يستحضره أكثر الخلق من أن الحمد لا يكون إلا على ما أولوا من النعمة؛ ولهذا كان النبي ﷺ يحمد الله ﷻ في السراء والضراء، يحمده ﷻ إذا أتته نعمة، وإذا جاءه ما لا يسره حمد الله ﷻ، ويشني على الله ﷻ باستحقاقه للربوبية على خلقه، ويشني على الله ﷻ باستحقاقه للعبادة من خلقه وحده دونما سواه، ويشني عليه ﷻ بأنواع من الثناء.

ومن المهمات أن يستحضر الحامد لله ﷻ هذه الموارد، وإن لم يمكنه ذلك لضيق وعاء القلب عنده فإنه يستحضر شيئاً فشيئاً منها، حتى يُعود قلبه على الثناء على الله ﷻ بجميع أنواع الثناء عليه ﷻ التي يستحقها.

وقوله هنا: {الله} اللام للاستحقاق، وضابطها أنها تأتي بعد المعاني دون الأعيان، {الحمد لله} يعني: الحمد مستحق لله ﷻ، و{الله} علم على المعبود بحق، فلا يُسمى به إلا من يستحق العبادة وحده دونما سواه، الموصوف بأوصاف الكمال ﷻ، أما غيره ﷻ مما عُبد من الآلهة التي عُبِدَت بالباطل والبغي والظلم والعدوان فإنها يطلق عليها البشر (إله)، يعني: معبود، أما الاسم {الله} فهو علم على المعبود بحق، أما المعبودات بالباطل والظلم والطغيان فلم يدع أحدٌ أنه يسميها الله؛ ولهذا قال المشركون: ﴿أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ [ص: ٥]، وقال ﷻ: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ

إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٣٥﴾ [الصافات: ٣٥] ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ يعني: لا أحد يستحق العبادة الحقّة إلا الله ﷻ، ﴿يَسْتَكْبِرُونَ﴾ لأنهم اتخذوا آلهة من دون الله ﷻ ومعه.

وقوله هنا: ﴿الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ﴾، هذا اقتباس من آخر سورة الفتح، وهي قول الله ﷻ: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ [الفتح: ٢٨]. والهدى هنا: هو العلم النافع مما جاء في الكتاب والسنة، فالله ﷻ أرسل رسوله بالهدى وهو العلم النافع، سواء في ذلك ما كان من باب الإخبار وهي أبواب الاعتقاد، أو من باب الأمر والنهي، وهذا كله العلم النافع الذي يورث الهدى، وهو هدى في نفسه، يعني: مرشدًا ودالًّا على الطريق التي هي أقوم، وكذلك يورث الهدى الكامل في الدنيا والآخرة.

وأما قوله: ﴿دِينِ الْحَقِّ﴾ [الفتح: ٢٨] فقد فسر بعض السلف بأنه العمل الصالح^(١)، الأعمال النافعة للمؤمن في نفسه وللناس في أنفسهم، وكما يقال للمجتمعات وللأمم بأجمعها، فالله ﷻ أرسل رسوله بالهدى، يعني: بالعلم النافع، وبدين الحق الذي هو العمل الصالح.

قوله: ﴿وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ [الفتح: ٢٨] أي: كفى بالله شهيدًا على ما ذكر، فالله ﷻ هو الذي شهد بأن ما بعث به رسوله ﷺ هو الهدى وهو دين الحق، وشهادة الله ﷻ فوق كل شهادة، إذ لا أعلم من الله، ولا شاهد يُكتفى به إلا الله ﷻ في هذه المسائل العظيمة، أو فيما أوحى به إلى رسوله ﷺ، فمن أتته شهادة الله ﷻ فكفى بها شهادة.

إذا كان كذلك فمن المتقرر أن نصوص الكتاب والسنة التي وُصفت في هذه الآية بأنها الهدى قد اشتملت على أنواع الأخبار التي هي في

(١) انظر: تفسير ابن كثير (٢/٣٣)، (٤/١٧١)، (٢٠٤).

الأمور الغيبية عن الله ﷻ، وعن أسمائه وصفاته، وعما يكون في يوم المعاد من الأمور الغيبية، وإذا كانت هذه النصوص في هذه الأمور الخبرية، وكذلك ما أخبر به النبي ﷺ في هذه الأمور قد وصفها الذي يُكتفى بشهادته بأنها هدى، فيعلم منه أن من لَمْ يَرْضَ بكون هذه النصوص وما دلت عليه الهدى الكامل والشفاء الكامل، فإن ذلك يتضمن أنه لم يكتف بشهادة الله ﷻ، وهذا هو ما صنعه الذين سلكوا مسلك البدع من أنواع الفرق؛ كالخوارج، والمرجئة^(١)، والقدرية^(٢)، والمعتزلة^(٣)،

(١) المرجئة: قيل من الإرجاء، أي: التأخير؛ لأنهم أخرّوا العمل عن مسمى الإيمان، وقيل: من الرجاء؛ لأنهم يقولون: لا يضر مع الإيمان معصية؛ كما لا ينفع مع الكفر طاعة. وهم فرق شتى. انظر: مقالات الإسلاميين (ص ١٣٢)، والفرق بين الفرق (ص ١٩٠)، الملل والنحل (١/١٣٩).

(٢) القدرية هم نفاة القدر القائلون بأن العبد يخلق فعل نفسه، وليس لله فيه إرادة ولا خلق ولا مشيئة، فأنكروا عموم المشيئة والخلق. قال ابن أبي العز في شرح الطحاوية (ص ٤٩٣): «والقدرية نفاة القدر جعلوا خالقين مع الله تعالى؛ ولهذا كانوا مجوس هذه الأمة، بل أردأ من المجوس...». اهـ. ويُطلق اسم القدرية على الغلاة في القدر، وهم الجبرية. انظر: الفرق بين الفرق (ص ١١٢، ٢٤١)، ومجموع الفتاوى (٧/٨ - ٥٨)، والصفدية (١/٥٠)، ودرء التعارض (١/٣٧١ - ٣٧٤).

(٣) هي إحدى الفرق الضالة المخالفة لأهل السنة والجماعة، ورأس هذه الفرقة واصل بن عطاء الغزال، كان تلميذاً في مجلس الحسن البصري، فأظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين وأن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن ولا بكافر، وانضم إليه عمرو بن عبيد، واعتزلا مجلس الحسن، فسموا بالمعتزلة لذلك، ويلقبون بالقدرية لإسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم وإنكارهم القدر فيها، وقد افترقت المعتزلة إلى فرق شتى يجمعهم القول بنفي الصفات، والقول بخلق القرآن، وأن العبد يخلق فعل نفسه، ولهم أصول خمسة جعلوها بمنزلة أركان الإيمان عند أهل السنة وهي: التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وإنما أرادوا بهذه المسميات =

والجهمية^(١)، والأشاعرة^(٢)، والماتريدية^(٣)، فإن كل فرقة من هذه الفرق

= معاني باطلة. انظر: الملل والنحل (١/ ٣٠ - ٣٢)، والفرق بين الفرق (ص ١٨، ٩٣، ٩٤)، والبدء والتاريخ (٥/ ١٤٢)، وسير أعلام النبلاء (٥/ ٤٦٤)، ووفيات الأعيان (٨/ ٦).

(١) هم أتباع الجهم بن صفوان أبو محرز الراسبي، مولا هم السمرقندي، الضال المبتدع رأس الجهمية هلك في زمان صغار التابعين، وقد زرع شرًا عظيمًا، رأس في التعطيل، زعم أن القرآن مخلوق، وذهب إلى القول بأن العبد لا قدرة له أصلًا، بل فعله كحركة المرتعش، أو كالريشة في مهب الريح، أو بمنزلة حركة أغصان الأشجار، فالعبد عندهم مجبور على فعله، وأن الجنة والنار تغنيان بعد دخول أهلها حتى لا يبقى موجود سوى الله تعالى، قتله سلم بن أحوز سنة ثمان وعشرين ومائة.

انظر: الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٨٦)، والفرق بين الفرق (ص ١٩٩)، وميزان الاعتدال للذهبي (٢/ ١٥٩)، وشرح الطحاوية (ص ٥٩٠).

(٢) نسبة إلى أبي الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم الأشعري، ولد سنة ستين ومائتين، نشأ على مذهب المعتزلة، وتلمذ على أبي علي الجبائي زوج أمه، ومضى على ذلك صدرًا من حياته، ثم ترك مذهبهم وتبرأ منه وسلك طريقة ابن كلاب، وانتشر مذهبه، ثم رجع عنه إلى مذهب أهل الحديث، وانتسب إلى الإمام أحمد، وألف في مذهب أهل السنة: الإبانة، والموجز، إلا أنه بقيت عليه بقايا من مذهب ابن كلاب.

توفي ببغداد سنة أربع وعشرين وثلاثمائة، قاله الذهبي، ويقال: بقي إلى سنة ثلاثين وثلاثمائة. انظر: تاريخ بغداد (١١/ ٣٤٦)، ووفيات الأعيان (٣/ ٢٨٤)، وسير أعلام النبلاء (١٥/ ٨٥)، والبدية والنهاية (١١/ ١٨٧)، وشذرات الذهب (٢/ ٣٠٣).

(٣) هم أصحاب محمد بن محمد بن محمود، أبي منصور الماتريدي، المتكلم، وماتريد قرية من قرى سمرقند، له كتاب التوحيد، وكتاب المقالات، وكتاب تأويلات القرآن، توفي سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة بسمرقند، ومن المسائل التي اشتهر الماتريدية بالخلاف فيها: مسألة الاستثناء في الإيمان، والاستثناء في الكفر، ومسألة القرآن هل الله ﷻ يتكلم بمشيئته وقدرته أم القرآن لازم لذاته، وغير ذلك من مسائل الصفات. انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية =

لم تترضِ نصوص الكتاب والسنة، ولم تجعلها كافية، بل أعملت في ذلك إما بعقولها أو بأقيسة ضالة، فمن أخذ بما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة، وهي القاعدة العظيمة في الاعتقاد بأننا لا نتجاوز في الاعتقاد القرآن والحديث؛ كما قال الإمام أحمد في هذا الأصل: «لَا يُوصَفُ اللَّهُ إِلَّا بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسُهُ، أَوْ وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ ﷺ، وَلَا نَتَجَاوَزُ الْقُرْآنَ وَالْحَدِيثَ»^(١).

يعني لا نتأول كما تأول المتأولة، ولا نعطل كما عطل المعطلة، ولا نُشبه أو نُمثل كما مثل المجسمة أو مثل الممثلة، وإنما لا نتجاوز القرآن والحديث؛ وذلك لأن أهل السنة قد اكتفوا بشهادة الله ﷻ في هذه الآية بأن ما أرسل به رسوله ﷺ هو الهدى وهو دين الحق، فقبلوه ولم يتجاوزوا القرآن والحديث.

قال بعد ذلك: ﴿وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ إِقْرَارًا بِهِ وَتَوْحِيدًا﴾، وهذه تحتاج إلى شيء من التفصيل، وذلك أن قوله هنا: ﴿وَأَشْهَدُ﴾ هذه الشهادة معناها الاعتراف والإقرار الذي يتبعه إعلام وإخبار؛ لأن الشهادة تشمل اعتقاد القلب وإخبار اللسان^(٢)، فمن اعتقد بقلبه دون أن يتكلم بلسانه لم يعد شاهداً، ومن تكلم بلسانه - كحال المنافقين - ولم يعتقد بقلبه لم يكن شاهداً بما دلت عليه كلمة التوحيد. إذاً الشهادة في قوله: ﴿وَأَشْهَدُ﴾ يعني: أعتقد وأعترف وأقر لله بأنه

= (٣/ ٣٦٠)، ومجموع الفتاوى (٧/ ٤٣١ - ٤٣٤)، ومنهاج السنة (٢/ ٣٦٢).

وانظر: رسالة الماتريدية للشيخ شمس الدين الأفغاني رَحِمَهُ اللَّهُ.

(١) انظر: لمعة الاعتقاد لابن قدامة (ص ٩)، وذم التأويل لابن قدامة (ص ٢٢)، والروح لابن القيم (ص ٢٦٢)، وقطف الثمر للفتوحي (ص ٤٨).

(٢) انظر: شعب الإيمان للبيهقي (١/ ١٠٣)، وشرح النووي على صحيح مسلم (٢/ ١٨١) وعمدة القاري (١/ ١٩٥)، ومعارج القبول (٢/ ٦٢٢).

هو المستحق للعبادة وحده دونما سواه، وأخبر وأعلم بأن الله ﷻ هو المستحق للعبادة دونما سواه.

وهذا هو الذي فُسر به قوله ﷻ: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ [آل عمران: ١٨]، ﴿شَهِدَ اللَّهُ﴾ يعني أعلم وأخبر، ﴿وَالْمَلَائِكَةُ﴾ شهدوا بذلك وأعلموا وأخبروا بذلك واعتقدوا ذلك، ﴿وَأُولُو الْعِلْمِ﴾ من خلقه شهدوا بذلك بمربتين: مرتبة الاعتقاد، ومرتبة القول^(١).

قال: ﴿وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾، و﴿أَنْ﴾ هنا هي التفسيرية^(٢)، وضابطها: أنها هي التي تأتي بعد كلمة فيها معنى القول دون حروف القول؛ كأشهد، ونادى، وأوحى، وقضى، وأمر، ووصى، ونحو ذلك، ف﴿أَنْ﴾ إذا أتت بعد هذه الألفاظ أو نحوها مما فيه معنى القول دون حروف القول فهي التفسيرية؛ لأن ما بعدها يفسر ما قبلها؛ كالتي جاءت في قول الله ﷻ: ﴿وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا﴾ [الأعراف: ٤٤]. الآية.

هذه الكلمة: ﴿أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ هي كلمة التوحيد، ولها ركنان:

النفى: المستفاد من قوله: ﴿لَا إِلَهَ﴾، وهو نفى استحقاق العبادة عن كل أحد.

والإثبات: المستفاد من قوله: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾، وهو إثبات استحقاق العبادة لله ﷻ.

(١) انظر: تفسير الطبري (٢٠٩/٣ - ٢١١)، وتفسير ابن كثير (٣٥٤/١، ٣٥٥).

(٢) انظر: مغني اللبيب (ص ٤٤)، والمسائل السفرية (ص ٣٩)، وهمع الهوامع (٤٠٩/٢) والفوائد العجيبة (ص ٢٤).

فركنا هذه الكلمة النفي والإثبات، فمن نفى ولم يثبت لم يكن قد أتى بهذه الكلمة على صحتها؛ إذ أتى بركن ولم يأت بالثاني، وكذلك من أثبت ولم ينف، فإنه لم يأت بما دلت عليه هذه الكلمة، فلا بد أن يجتمع في حق الشاهد أنه ينفي استحقاق العبادة عن كل أحد، ويثبت استحقاق العبادة لله ﷻ وحده دونما سواه.

والمشركون كانوا يثبتون ولا ينفون، يقولون: إن الله ﷻ مستحق للعبادة، فهو مستحق لأن يعبد، لكنهم لا ينفون؛ ولهذا قال النبي ﷺ لأبي طالب: «أَيُّ عَمٍّ، قُلْ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، كَلِمَةً أَحَاجُّ لَكَ بِهَا عِنْدَ اللَّهِ»^(١)، فأبى أن يقول، وقال ﷺ للمشركين: «قُولُوا كَلِمَةً إِنْ تَكَلَّمْتُمْ بِهَا مَلَكْتُمْ الْعَرَبَ، وَدَانَتْ لَكُمْ بِهَا الْعَجَمُ بِالْخَرَجِ»، قَالُوا: لَنُعْطِيَنَّكَهَا وَعَشَرَ أَمْثَالِهَا، فَمَا هِيَ؟ قَالَ: «قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»^(٢)، فأبوا واشمأزوا؛ لأنهم يعلمون أنه لا يصح الإقرار بهذه الكلمة إلا بالجمع بين النفي والإثبات، وهم إنما يثبتون لله ﷻ أنه معبود وأنه يعبد، لكن ينفون كونه ﷻ أحداً في استحقاق العبادة.

قَالَ ﷻ: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾ (٣٥) وَيَقُولُونَ إِنَّا لَنَارِكُوكُمْ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ ﴿[الصفات: ٣٥، ٣٦]، وقال ﷻ مخبراً عن قولهم: ﴿أَجْعَلِ الْأَلَمَةَ إِلَهًا وَاحِدًا﴾ [ص: ٥].

وهذا هو الذي صنعه المشركون ومن بعدهم من مشركي هذه الأمة، فإنهم أتوا بركن من أركان كلمة التوحيد ألا وهو الإثبات، فقالوا: إن الله ﷻ مستحق للعبادة، لكن قالوا: يمكن أن يكون معه من

(١) أخرجه البخاري (١٣٦٠)، ومسلم (٢٤) من حديث سعيد بن المسيب عن أبيه.

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره (٣٠٩/٧)، وابن أبي حاتم في تفسيره (١٣٦٧/٤)، وابن سعد في الطبقات الكبرى (٢٠١/١).

يستحق شيئاً من أنواع العبادة، لكن لا على وجه الأصالة ولكن على وجه الوساطة.

وهذا من الأمور المهمة التي ينبغي العناية بها، وهي أن كلمة التوحيد لها ركنان: ركن النفي وركن الإثبات.

أما معناها فإن الإله في قوله: ﴿لَا إِلَهَ﴾ هو المعبود عن محبة وتعظيم، لأن مادة ﴿إِلَهَ﴾ في اللغة والتي جاء بها القرآن معناها: العبادة، «أله» بمعنى عُبد مع المحبة والتعظيم، والألوهة: هي العبادة مع المحبة والتعظيم، فالإله هو المعبود مع المحبة والتعظيم^(١)، ويدل له من قول العرب قول الشاعر في رجزه المشهور^(٢):

لِلَّهِ دَرُّ الْغَانِيَاتِ الْمُدَّةِ سَبَّحْنَ وَاسْتَرْجَعْنَ مِنْ تَأْلِهِي
يعني: من عبادتي، فالتأله أَلَهَ، يَأْلُهُ، إِلَهَةً، وألوهة هذا كله راجع إلى معنى التعبد والعبادة، والعرب لا تعرف منها إلا أنه عُبد، حتى إن بعضهم قال: الهمزة في «أله» أصلها واو، وهي مِنْ «وَلَهَ»؛ لأنه عُبد متولهاً متيماً من الوله والمحبة الذي هو شدة المحبة.

المقصود: أن كلمة ﴿لَا إِلَهَ﴾ هذه فيها العبودية، وهذا هو المتقرر في العربية وفي القرآن؛ كما قال ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ﴾ [النمل: ٦٠]، يعني: أمعبود مع الله؟ لأنهم إنما جعلوا معبوداً مع الله، ولم يجعلوا رباً مع الله ﷻ، ومن ذلك ما جاء في قراءة ابن عباس المشهورة^(٣) في

(١) انظر: لسان العرب (١٣/٤٦٧)، ومختار الصحاح (ص٩)، والمصباح المنير (ص١٩).

(٢) هو رؤية بن العجاج، انظر: تفسير الطبري (١/٥٤)، وتفسير ابن كثير (١/٢٠).

(٣) انظر: تفسير الطبري (١/٥٤)، وتفسير ابن أبي حاتم (٥/١٥٣٨)، وسنن سعيد ابن منصور (٥/١٥١)، وتفسير البغوي (٢/١٨٩)، قال البغوي: «وقرأ ابن مسعود وابن عباس والشعبي والضحاك ﴿وَيَذَرُكَ﴾ وَلَا هَتْكَ﴾ بكسر الألف، =

سورة الأعراف: ﴿وَيَذَرَكْ وَلَا هَتَكَ﴾ [الأعراف: ١٢٧]، يعني: وَعِبَادَتَكَ.

فإِذَا معنى الآلهة والألوهة في كلام العرب العبادة مع المحبة والتعظيم، وهذا ينبئ ويثبت أن قول الأشاعرة والماتريدية والمتكلمين في معنى الإله قول باطل، حيث إن تفاسير المتكلمين للإله على قولين:

الأول: منهم من يقول: الإله هو القادر على الاختراع^(١).

وهذا هو معنى الرب، وأما الإله فليس فيه معنى الخلق، ولا القدرة على الخلق، ولا القدرة على الاختراع، إنما فيه معنى العبادة.

الثاني: وهو قول الأشاعرة والماتريدية ونحوهم - في كلامهم المعروف -: إن الإله هو المستغني عما سواه، المفتقر إليه كل ما عداه، حتى قال السنوسي في «أم البراهين»^(٢) المشهورة من عقائدهم، قال: «فمعنى لا إله إلا الله: لا مستغنياً عما سواه ولا مفتقراً إليه كل ما عداه إلا الله»^(٣)، ففسر الألوهية بالربوبية.

وهذا من مناهج المتكلمين ومن عقيدة أهل الكلام؛ إذ أنهم يفسرون الإله بالرب ويفسرون الألوهية بالربوبية، وعلى هذا عندهم أن من اتخذ مع الله ﷻ إلهاً آخر، يعبد، ويخافه، ويرجوه، ويدعوه، ويستغيث به،

= أي: عِبَادَتَكَ، فَلَا يعبدك؛ لِأَنَّ فِرْعَوْنَ كَانَ يُعْبَدُ وَلَا يُعْبَدُ. اهـ.

(١) قال الشيخ عبد الرحمن بن حسن رَحِمَهُ اللهُ فِي الدرر السنية (١/٣٢٠): «والأشاعرة أخطؤوا في ثلاثة من أصول الدين، وأخطؤوا أيضاً في التوحيد ولم يعرفوا من تفسير لا إله إلا الله إلا معناها القادر على الاختراع... وانظر أيضاً: مجموع الفتاوى (٣/١٠١)، ودرة تعارض العقل والنقل (١/٢٢٦)، والممل والنحل (١/١٠٠).

(٢) أم البراهين لمحمد بن يوسف بن الحسين السنوسي المتوفى سنة ٨٩٥، انظر: كشف الظنون (١/١٧٠).

(٣) انظر السنوسية مع شرحها أم البراهين (ص ٦٣).

وينذر له، ويذبح له، فإنه لا يكفر بذلك عندهم؛ لأنه لم يُخالف ما دلت عليه كلمة التوحيد إذا كان معتقداً أن الله ﷻ هو المنفرد وحده بالقدرة على الاختراع، وبالاستغناء عما سواه، وبافتقار كل شيء إليه ﷻ.

فإذا {لَا إِلَهَ} ليس معناها الربوبية، وإنما معناها: لا معبود، وخبر {لَا} النافية للجنس محذوف، وحذف الخبر شائع كثير في لغة العرب إذا كان المراد مع حذفه واضحاً لا إشكال فيه. كقول النبي ﷺ: «لَا عَدُوَّ وَلَا طَيْرَةَ وَلَا هَامَةً»^(١)، فالخبر كله محذوف.

وخبر {لَا} النافية للجنس يُحذف كثيراً ويشيع إذا كان معلوماً لدى السامع؛ كما قال ابن مالك في الألفية^(٢):

وَشَاعَ فِي ذَا الْبَابِ إِسْقَاطُ الْخَبَرِ إِذَا الْمُرَادُ مَعَ سُقُوطِهِ ظَهَرَ {وَشَاعَ فِي ذَا الْبَابِ} يعني: باب لا النافية للجنس.

وهنا قوله: {لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ} لم يذكر خبر {لَا} لأنه معروف؛ لأن المعركة بين الرسول الله ﷺ وبين من بُعث إليهم كانت معروفة أنها لم تكن في نفي آلهة موجودة، وإنما كانت في استحقاق شيء من هذه الآلهة للعبادة، فلما كان النزاع في الثاني دون الأول، يعني: لما كان في الاستحقاق دون الوجود، جاء هذا النفي بحذف الخبر؛ لأن المراد مع سقوطه ظاهر وهو نفي الأحقية، وصار الخبر تقديره {حق}؛ كما قال ﷺ: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْتَ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ» [الحج: ٦٢]، وفي آية لقمان: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْتَ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ» [لقمان: ٣٠]، فلما قال ﷻ ذلك قرن بين أحقيته ﷻ للعبادة وبطلان عبادة ما سواه، ودل على أن المراد بكلمة التوحيد هو

(١) أخرجه البخاري (٥٧٠٧)، ومسلم (٢٢٢٠) من حديث أبي هريرة رضى الله عنه.

(٢) انظر: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك (١/٣٧٧).

نفي استحقاق العبادة بشيء لأحد غير الله ﷻ. فإذا صار تقدير الخبر بكلمة {حق} صواباً من جهتين:

الجهة الأولى: أن النزاع بين المشركين وبين الرسل كان لاستحقاق العبادة لهذه الآلهة، ولم يكن لوجود الآلهة.

الجهة الثانية: أن الآيات دلت على بطلان عبادة غير الله، وعلى أحقية الله ﷻ للعبادة دونما سواه.

إذا تقرر ذلك فإن الخبر مقدر بكلمة {حق}، ولا نافية للجنس فنفت جنس استحقاق الآلهة للعبادة؛ نفت جنس المعبودات الحقّة، فلا يوجد على الأرض ولا في السماء معبود عبده المشركون حق، ولكن المعبود الحق هو الله ﷻ وحده، وهو الذي عبده أهل التوحيد، فكل معبود سوى الله جل جلاله فإنه معبود بغير الحق، معبود بالباطل وبالبغي وبالظلم والعدوان، وليس بحق، وإنما المعبود بحق هو الله ﷻ.

وتقدير الخبر بكلمة {حق} هو المتعين خلافاً لما عليه أهل الكلام المذموم، حيث قدروا الخبر بكلمة {موجود} أو بشبه الجملة {في الوجود}، فقالوا: لا إله في الوجود أو لا إله موجود^(١). وهذا فهم ليس من جهة الغلط النحوي ولكن من جهة عدم فهمهم لمعنى الإله؛ لأنهم فهموا من معنى الإله الرب، فنفوا وجود رب مع الله ﷻ، وجعلوا آية الأنبياء دليلاً على ذلك، وهو قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾

(١) قال الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن رَحِمَهُمُ اللَّهُ فِي الدَّرَرِ (٢ / ٣٢٩): «وقد غلط هنا بعض الأغبياء وقدر الخبر: (موجود)، وبعضهم قدره: (ممكن)، ومعناه: أنه لا يوجد ولا يمكن وجود إله آخر، وهذا جهل بمعنى الإله، ولو أُريد بهذا الاسم الإله الحق وحده لما صح النفي من أول وهلة، والصواب أن يقدر الخبر: (حق)، لأن النزاع بين الرسل وقومهم في كون آلهتهم حقاً أو باطلاً، قال تعالى: ﴿وَأَيُّهَا أَوْ إِنَّا كُنْمُ لَعَلَّيْ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ وأما إلهية الله فلا نزاع فيها، ولم ينفها أحد ممن يعترف بالربوبية». اهـ.

[الأنبياء: ٢٢]، وقوله في آية الإسراء: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَأَبْنَعُوا إِلَيَّ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٢]، ففسروا الإله في آية الأنبياء وآية الإسراء بالرب، ولكن هي في الآلهة كما هو ظاهر اللفظ فيهما.

فقوله هنا: {لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ}، {لَا} نافية للجنس، و{إِلَه} هو اسمها مبني على الفتح، و{لا} النافية للجنس مع اسمها في محل رفع المبتدأ، و{حق} هو الخبر المحذوف، والعامل فيه هو الابتداء، أو العامل فيه {لا} النافية للجنس على اختلاف بين النحويين في العامل، و{إِلَّا اللَّهُ}: {إِلَّا} أداة استثناء و{الله} مرفوع وهو بدل من الخبر لا من المبتدأ؛ لأنه لم يدخل في الآلهة حتى يُخرج منها؛ لأن المنفي هي الآلهة الباطلة فلا يدخل فيها - كما يقوله من لم يفهم - حتى يكون بدلًا من اسم لا النافية للجنس، بل هو بدل من الخبر، وكون الخبر مرفوعًا والاسم هذا مرفوعًا يبين ذلك؛ لأن التابع مع المتبوع في الإعراب والنفي والإثبات واحد. وهنا يُنتبه إلى أن الخبر لما قُدر {بحق} صار المُثبت هو استحقاق الله ﷻ للعبادة، ومعلوم أن الإثبات بعد النفي أعظم دلالة في الإثبات من إثبات مجرد بلا نفي؛ ولهذا صار قول: {لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ}، وقول: {لَا إِلَهَ غَيْرَ اللَّهِ} هذا أبلغ في الإثبات من قول: {الله إله واحد}؛ لأن هذا قد ينفي التقسيم ولكن لا ينفي استحقاق غيره للعبادة، ولهذا صار قوله ﷻ: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣]، وقول الله ﷻ: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [الصفات: ٣٥]، جمع بين النفي والإثبات، وهذا يسمى الحصر والقصر، ففي الآية حصر وقصر. وبعض أهل العلم يعبر عنها بالاستثناء المفرغ، وهذا ليس بجيد، بل الصواب أن يُقال: هذا حصر وقصر، فجاءت {لا} نافية، وجاءت {إِلَّا} مثبتة ليكون ثم حصر وقصر في استحقاق العبادة لله ﷻ دون غيره، وهذا عند علماء المعاني في البلاغة

يفيد: الحصر، والقصر، والتخصيص، يعني: أنه فيه لا في غيره، وهذا أعظم دلالة فيما اشتمل عليه النفي والإثبات. ومعنى كلمة التوحيد وتفصيل الكلام عليها يُرجع إليه في موضعه من كلام أئمة الدعوة - رحمهم الله تعالى -^(١).

فتحقيق لا إله إلا الله بألا يعبد إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله وشهد بما يحققها، إذا لم يعبد إلا الله ﷻ، ولم يتوجه بشيء من العبادة إلا إلى الله ﷻ.

لهذا نقول: تحقيق الشهادتين يكون بتحقيق لا إله إلا الله محمد رسول الله، وتحقيق الأولى بألا يعبد إلا الله ﷻ، وتحقيق الثانية بألا يُعبد الله إلا بما شرع رسوله ﷺ.

قال هنا: **﴿وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ﴾**، وهذا من التأكيد بعد التأكيد. قال الحافظ ابن حجر^(٢) في فتح الباري على قوله: **﴿وَاحِدٌ لَا شَرِيكَ لَهُ﴾**: «هَذَا تَأْكِيدٌ بَعْدَ تَأْكِيدٍ، لِبَيَانِ عِظَمِ مَقَامِ التَّوْحِيدِ»^(٣)، وأن الله ﷻ في استحقاق العبادة **﴿وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ﴾** في ذلك.

قال هنا: **﴿لَا شَرِيكَ لَهُ﴾**، وأنواع ادعاء الشريك كثيرة ومجملها: الأول: ادعاء الشريك له في ربوبيته، وأن ثَمَّ ظهير معه يصرف الأمر. الثاني: ادعاء الشريك معه في استحقاق العبادة.

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد شرح كتاب التوحيد (ص ٥٣ - ٥٩)، والدرر السنية (٣٩ / ٨ - ٩٩) الرسالة الثالثة والعشرون من رسائل الإمام المجدد محمد بن عبد الوهاب رَحِمَهُ اللهُ.

(٢) هو الإمام العلامة عمدة المحدثين، وقدوة المحققين، حافظ العصر، ونادرة الدهر، شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الكناني الشافعي، صاحب فتح الباري والعديد من التصانيف المليحة، توفي سنة اثنتين وخمسين وثمانمائة.

انظر: تاريخ البريهي (٣٣٩)، وطبقات المفسرين للداودي (٣٢٩).

(٣) انظر: فتح الباري (٣٤٥ / ١٣).

الثالث: ادعاء الشريك معه في أسمائه وصفاته على وجه الكمال.

الرابع: ادعاء الشريك معه في الأمر والنهي في التشريع.

الخامس: ادعاء الشريك معه في الحكمة التي قضاها في كونه؛

كما يقول الفلاسفة ونحوهم.

إذا أنواع الاشتراك التي ادّعى أن ثمَّ من يشارك الله ﷻ فيها كثيرة، وهذه الخمسة هي جماعها.

قال بعدها: {إِقْرَارًا بِهِ وَتَوْحِيدًا}، والإقرار هو الإذعان والتسليم والاعتقاد بذلك^(١)، {إِقْرَارًا بِهِ}، يعني: أنه وحده لا شريك له، {وَتَوْحِيدًا} التوحيد مصدر وَحَّدَ يُوَحِّدُ تَوْحِيدًا، يعني: جعل الشيء واحدًا، وقد جاء استعمالها في السنة في بعض طرق حديث ابن عباس أن النبي ﷺ لما أرسل معاذًا إلى اليمن قال: «إِنَّكَ تَقْدُمُ عَلَى قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَى أَنْ يُوحِّدُوا اللَّهَ تَعَالَى»^(٢)، فكلمة التوحيد لا إله إلا الله محمد رسول الله، قال النبي ﷺ: «إِلَى أَنْ يُوحِّدُوا اللَّهَ تَعَالَى» فمن دعا إلى توحيد الله فإنه يدعو إلى تحقيق الشهادتين، وجاء في قول الصحابي رضي الله عنه: «فَأَهْلٌ بِالتَّوْحِيدِ، لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ، لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ»^(٣).

إذا كلمة التوحيد موجودة في السنة ومستعملة، ودين الإسلام هو

دين التوحيد، والنصوص دلت على انقسام التوحيد إلى:

* توحيد الإلهية.

* وتوحيد الربوبية.

* وتوحيد الأسماء والصفات.

(١) انظر: لسان العرب (٨٨/٥)، والحدود الأنيقة (ص ٧٤).

(٢) أخرجه البخاري (٧٣٧٢).

(٣) أخرجه مسلم (١٢١٨) من حديث جابر رضي الله عنه.

قسمها العلماء إلى هذه القسمة الثلاثية، ودليلهم فيها استقرار لنصوص الكتاب والسنة، ويكثر ذلك في عبارات المتقدمين من أئمة الحديث والأثر، فجاء عند أبي جعفر الطبري^(١) في تفسيره، وفي غيره من كتبه، وفي كلام ابن بطة^(٢)، وكلام ابن منده^(٣)، وكلام ابن عبد البر^(٤)،

(١) هو محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب، الإمام أبو جعفر الطبري، كان مولده في سنة أربع وعشرين ومائتين، قال عنه ابن كثير: «كان فصيح اللسان، وروى الكثير عن الجهم الغفير، ورحل إلى الآفاق في طلب الحديث، وصنف التاريخ الحافل، وله التفسير الكامل الذي لا يوجد له نظير، وغيرهما من المصنفات النافعة في الأصول والفروع». اهـ. انظر: تاريخ بغداد (١٦٢/٢)، وتاريخ دمشق (١٨٨/٥٢)، والوافي بالوفيات (٢/٢١٢)، وسير أعلام النبلاء (٢٦٧/١٤)، والبداية والنهاية (١٤٥/١١)، وطبقات الشافعية الكبرى (١٢٠/٣).

(٢) هو الإمام القدوة العابد المحدث الفقيه شيخ العراق أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العكبري المعروف بابن بطة، ولد سنة أربع وثلاثمائة، وتوفي سنة سبع وثمانين وثلاثمائة، له كتاب الإبانة الصغرى، والإبانة الكبرى، وكلاهما مطبوع، والأخير كتاب مسند عظيم القدر تظهر براعة مؤلفه في تراجمه وشرحه على الأحاديث. انظر: تاريخ بغداد (١٠/٣٧١)، وسير أعلام النبلاء (٢٢٩/١٦)، والعبر (٣٧/٣)، والبداية والنهاية (١١/٣٢١، ٣٢٢)، وشذرات الذهب (١٢٢/٣).

(٣) هو الإمام الحافظ محدث الإسلام محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن منده الأصفهاني، الثقة الرحالة، رحل إلى البلاد الشاسعة، وسمع الكثير، ولد سنة عشر وثلاثمائة، وتوفي في أصفهان في صفر سنة ست وتسعين وثلاثمائة، له من المصنفات: «التاريخ»، و«الناسخ والمنسوخ»، و«الإيمان»، و«الرد على الجهمية»، و«السنة». انظر: تاريخ دمشق (٢٩/٥٢)، وتاريخ أصفهان (٢/٢٧٨)، وسير أعلام النبلاء (٢٨/١٧، ٢٩)، والبداية والنهاية (١١/٣٣٦).

(٤) هو الإمام العلامة الحافظ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي المالكي، أحد الأعلام، وصاحب التصانيف المليحة، منها: «التمهيد»، و«الاستذكار»، و«الاستيعاب»، و«جامع بيان العلم وفضله»، وغير ذلك، ولد يوم الجمعة لخمس بقين من شهر ربيع الآخر سنة ثمان وستين =

وغيرهم ثم شاعت في كلام العلماء، وأشهرها كثيراً شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى^(١).

فتوحيد الله ثلاثة أنواع:

توحيد الربوبية: وهو توحيد الله ﷻ بأفعاله، يعني اعتقاد أن الله ﷻ واحد في أفعاله، واحد في خلقه لا شريك له، واحد في جميع معاني الربوبية، فهو ﷻ المنفرد بالخلق وبالرزق وبالإحياء والإماتة. وبتدبير الأمور، وبتصريف هذا الملكوت، وبأنه الذي يجبر ولا يجار عليه، وأنه هو الذي ينزل الغيث، وأنه الذي يحيي ويميت، ويبسط ونحو ذلك من معاني الربوبية. كما قال الله ﷻ: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدِيرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَنْقُونُ﴾ [يونس: ٣١]، وقال تعالى: ﴿وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لِيَقُولَنَّ اللَّهُ فَإِنْ يُوَفَّوْنُ﴾ [العنكبوت: ٦١]، فأثبت أنهم أقروا بالربوبية، أي بتوحيد الله بأفعاله،

= وثلاثمائة، وتوفي سنة ثلاث وستين وأربعمائة يوم الجمعة آخر يوم شهر ربيع الآخر. انظر: سير أعلام النبلاء (١٨/١٥٣)، والوافي بالوفيات (٢٩/٩٩)، والبداية والنهاية (١٢/١٠٤)، وشذرات الذهب (٣/٣١٤).

(١) لمعرفة أقوال أهل العلم في أقسام التوحيد، انظر على سبيل المثال: «تفسير الطبري» (٣/٢١٤)، (٤/٤١)، و«اعتقاد أئمة الحديث» لأبي بكر الإسماعيلي (ص ٤٠ وما بعدها)، و«الإيمان» لابن منده (١/٣٧٩)، و«التوحيد ومعرفة أسماء الله وصفاته على الاتفاق والتفرد» لابن منده أيضاً (١/٦١ - ١١٦)، (٣/٧ وما بعدها)، و«شرح الطحاوية» لابن أبي العز (ص ٧٦ - ٨٨)، و«المنتقى من منهاج الاعتدال» للذهبي (ص ١٤٨)، ومجموع الفتاوى (٢/٣٦)، (٣٨)، و«أقسام التوحيد» لسماحة الشيخ عبد العزيز بن باز رَحِمَهُ اللهُ، و«الجواب المفيد في بيان أقسام التوحيد» لشيخنا العلامة محمد بن صالح العثيمين رَحِمَهُ اللهُ، و«القول السديد في الرد على من أنكر تقسيم التوحيد» للشيخ عبد الرزاق بن عبد المحسن العباد.

يعني: غالب العرب - أو بأكثر أفعاله . وأنكر عليهم أنهم لم يتقوا الشرك به وتركوا توحيد الإلهية.

وتوحيد الإلهية: هو توحيد الله بأفعال العباد؛ التوحيد في القصد والطلب بأن يُفرد العبدُ رَبَّهُ ﷻ في إنابته وخضوعه ومحبته ورجائه، وأنواع عباداته من صلاته وزكاته وصيامه ودعائه وذبحه ونذره.. إلى آخر أفراد العبادة بما هو معلوم في توحيد الإلهية، فإذا توحيد الربوبية راجع إلى فعل الله ﷻ، وتوحيد الألوهية راجع إلى فعل العبد.

وتوحيد الأسماء والصفات: وهو اعتقاد أن الله ﷻ هو المتوحد في استحقاقه لما بلغ في الحسن نهايته من الأسماء، ولما بلغ غاية الكمال من النعوت والصفات، فالله ﷻ لا يماثله أحد في أسمائه وصفاته؛ كما قال ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وكما قال الله ﷻ: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]، وكما قال الله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥].

هذه الثلاثة أنواع هي أنواع توحيد الله ﷻ.

وهناك نوع رابع: هو توحيد دلت عليه شهادة أن محمداً رسول الله، وهو: ألا يُعبد الله إلا بما شرع، ويُسمى عند طائفة من أهل العلم: «توحيد المتابعة»، يعني: أن يكون المرء متابعا للنبي ﷺ وحده، فلا أحد يستحق المتابعة على وجه الكمال إلا النبي ﷺ؛ كما قال ابن القيم في نونيته^(١):

فَلِوَاحِدٍ كُنْ وَاحِدًا فِي وَاحِدٍ أَعْنِي سَبِيلَ الْحَقِّ وَالْإِيمَانِ
«فَلِوَاحِدٍ» يعني: الله المقصود والمعبود، له وحده ﷻ قصداً وإرادة وتوجهاً ورغباً ورهباً - جل جلاله وتقدس أسمائه -، «كُنْ وَاحِدًا» أنت في قصدك وإرادتك وتوجه قلبك لا تتشعب عليك الأوهام في قلبك ولا في

(١) انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/٢٥٨).

سلوكك؛ بل «كُنْ وَاحِدًا» أنت، «في واحدٍ» يعني في سبيلٍ واحد، قال بعدها: «أَغْنِي سَبِيلَ الْحَقِّ وَالْإِيمَانِ» وهو سبيل السلف الصالح الذين اتبعوا النبي ﷺ واهتدوا به، وهذا التعبير «توحيد المتابعة» استعمله ابن القيم، واستعمله شارح الطحاوية ابن أبي العز الحنفي^(١)، وجماعة من أهل العلم^(٢).

وبعض أهل العلم يُقسم التوحيد إلى قسمين^(٣):

* توحيد قلبي اعتقادي.

* وتوحيد فعلي إرادي.

وقولهم: «توحيد قلبي اعتقادي»، هذا يشمل توحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات، لأن توحيد الربوبية قلبي واعتقادي، وتوحيد الأسماء والصفات قلبي واعتقادي.

وقولهم: «توحيد فعلي إرادي»، هذا يعنون به ما يتعلق بفعل المكلف، وهو على قسمين:

* أفعال القلوب، مثل: الخوف، والرجاء، والمحبة، والرغبة، والرغبة ونحو ذلك.

* وأفعال الجوارح، مثل: الدعاء، والاستغاثة، والذبح، والنذر، ونحو ذلك.

(١) هو صدر الدين أبو الحسن علي بن علاء الدين علي بن محمد بن صالح بن أبي العز الأذْرَعِيُّ الدمشقي الحنفي الصالحي المعروف بابن أبي العز، ولد سنة إحدى وثلاثين وسبعمائة، وتوفي سنة اثنتين وتسعين وسبعمائة، انظر: شذرات الذهب (٣٢٦/٦)، وإنباء الغمر (٩٥/٢ - ٩٨)، والدليل الشافي لابن تغري بردي (٤٦٥/١).

(٢) انظر: شرح الطحاوية (ص ٥٧٢)، والروح لابن القيم (٢٢٩).

(٣) انظر: شرح الطحاوية (ص ٨٨)، ومدارك السالكين (٢٤/١، ٢٥)، وبدائع الفوائد (١٤٥/١، ١٤٦)، والصواعق المرسلة (٤٠١/٢)، وتيسير العزيز الحميد شرح كتاب التوحيد (ص ١٧).

وأفعال القلوب والجوارح يجب توحيد الله ﷻ فيها .
 قال بعدها : { وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ ، وَعَلَى
 آلِهِ ، وَصَحْبِهِ ، وَسَلَّم تَسْلِيمًا مَزِيدًا } ، قوله : { وَأَشْهَدُ } يعني : أعتقد وأخبر
 وأعلن { أَنَّ مُحَمَّدًا } محمد بن عبد الله القرشي ﷺ { عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ } ، ليس
 إلهاً وليس ملكاً ، وإنما هو عبد من عبيد الله شرفه الله ﷻ بالرسالة ،
 فلا يُدعى فيه أكثر من أنه رسول من الله ﷻ وكفى بها مرتبة وكفى بها منزلة .
 وهذه الشهادة تقتضي اعتقاد أنه رسول الله ، والإعلام بذلك يقتضي
 أشياء ، منها :

* أنه ﷺ مبلغ عن الله .

* وأنه يجب طاعته فيما أمر .

* وأن يُصدق فيما أخبر .

* وأن يُجتنب ما عنه نهى وزجر .

* وألا يُعبد الله إلا بما شرع .

والمشهور أن هذا معنى الشهادة بأن محمداً رسول الله ﷺ ، وهو
 من مقتضياتها ومعناها الذي تقتضيه ، أما معناها الأول فهو : اعتقاد
 وإعلام وإخبار بأن محمداً ﷺ عبد من عبيد الله ، ورسول من المرسلين
 الذين أرسلهم الله ﷻ .

هنا في قوله : { رَسُولُهُ } تنبيه : أن النبوة غير الرسالة ، والنبي غير
 الرسول ، والنبي والرسول لفظان موجودان في لغة العرب ، فتعريفهما في
 اللغة يؤخذ من موارده في اللغة ، وهو أن النبي مأخوذ من النبوة وهي
 الارتفاع^(١) ؛ وذلك لأنه بالإحياء إليه وبالإخبار إليه أصبح مرتفعاً على
 غيره ، والرسول : هو من حُمِّلَ رسالة فبعث بها^(٢) .

(١) انظر : لسان العرب (١/١٦٣) ، والتعاريف للمناوي (ص ٣٠٧) .

(٢) انظر : لسان العرب (١١/٢٨٤) ، والتعاريف للمناوي (ص ٣٦٣) .

وكلمة {نبي} جاءت في القرآن في القراءات على قراءتين متواترتين^(١):

الأولى: النبي بالياء ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ﴾، وأشهر من قرأ بـ «النبي» عاصم^(٢).

والثانية: النبيء «يا أيها النبيء»، وأشهر من قرأ بـ «النبيء» نافع^(٣).

والفرق بين النبي والنبيء في اللغة: أن النبي مأخوذ من النبوة وهي الارتفاع، والنبيء من النبوءة وهو من نُبئ، أما من حيث الشرع فالنبي والنبيء واحد، وكلا الأمرين حاصل في النبي ﷺ وفي كل نبي، فهو مرتفع ولأجل ذلك فهو نبي، وهو مُنبأ ولأجل ذلك فهو نبيء.

ولهذا نقول: إن كلمة «نبي» صارت من الرفع؛ لأنه نبيء، يعني: أنه نُبئ في نبوة وارتفاع عن غيره من الناس.

أما في التعريف الاصطلاحي للنبي والرسول فهذا مما اختلف فيه أهل العلم كثيراً، والمذاهب فيه متنوعة، منها:

(١) انظر: نقط المصحف لأبي عمرو الداني (ص ١٣٥)، وإتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر للديلمي (ص ٨٢).

(٢) هو عاصم بن بهدلة أبي النجود أبو بكر الأسدي الكوفي، كان أحد القراء السبعة والمشار إليه في القراءات، أخذ القراءة عن أبي عبد الرحمن السلمي وزر بن حبيش، وأخذ عنه أبو بكر ابن عياش وحفص بن سليمان، توفي سنة ثمان وعشرين أو سبع وعشرين ومائة. انظر: الطبقات الكبرى (٦/٣٢٠)، وتاريخ دمشق (٢٥/٢٢٠)، ووفيات الأعيان (٣/٩)، وسير أعلام النبلاء (٥/٢٥٦).

(٣) هو أبو رويم نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم، المقرئ المدني أحد القراء السبعة، كان إمام أهل المدينة والذي صاروا إلى قراءته ورجعوا إلى اختياره، توفي سنة تسع وستين ومائة.

انظر: مشاهير علماء الأمصار (ص ١٤١)، والمعارف لابن قتيبة (ص ٥٢٨)، ووفيات الأعيان (٥/٣٦٨)، وتاريخ أصبهان (٢/٣٠١).

المذهب الأول: قول من قال: إنه لا فرق بين الرسول والنبي، فكل نبي رسول وكل رسول نبي^(١)، قال به طائفة قليلة من أهل العلم من المتقدمين ومن المتأخرين، ومنهم من ينسب إلى السنة.

والمذهب الثاني: أن النبي والرسول بينهما فرق، وهو أن النبي أدنى مرتبة من الرسول، وعلى هذا يصح الكلية التي يعبر به العلماء أن كل رسول نبي، وليس كل نبي رسولاً^(٢)، وهو قول جمهور أهل العلم وعامة أهل السنة.

والمذهب الثالث: أن النبي أرفع من الرسول، وأن الرسول دون النبي، وهو قول غلاة الصوفية^(٣).

(١) انظر: التفسير الكبير للرازي (٤٣/٢٣)، والتعريفات للجرجاني (ص ١٤٨).

(٢) قال شيخ الإسلام ابن تيمية، في «النبوات» (ص ١٨٤): «فالنبي هو الذي ينبئه الله، وهو ينبي بما أنبأ الله به، فإن أُرْسِلَ مع ذلك إلى من خالف أمر الله ليلخه رسالة من الله إليه فهو رسول، وأما إذا كان إنما يعمل بالشرعة قبله ولم يُرْسَلْ هو إلى أحدٍ يبلغه عن الله رسالة فهو نبي وليس برسول». اهـ. وانظر: تفسير ابن كثير (٤٩٤/٣)، وتفسير القرطبي (٢٩٨/٧).

(٣) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ في «منهاج السنة النبوية» (٣٣٥/٥) يصف أحوال غلاة الصوفية: «وهم في الحلول والاتحاد نوعان: نوع يقول بالحلول والاتحاد العام المطلق؛ كابن عربي وأمثاله، ويقولون في النبوة: إن الولاية أعظم منها؛ كما قال ابن عربي:

مَقَامُ النَّبُوءَةِ فِي بَرَزَخٍ فُؤِيقَ الرَّسُولِ وَدُونَ الْوَلِيِّ
وقال في «رسالة في الرد على ابن عربي» (ص ٢٠٥): «وهم مع هذا الكفر والتعطيل الذي هو شر من قول اليهود والنصارى يدعون أن هذا العلم ليس إلا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء الذي يدعونه، وأن خاتم الأنبياء إنما يرى هذا العلم من مشكاة خاتم الأولياء، وأن خاتم الأولياء يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به إلى خاتم الأنبياء». اهـ.

وانظر: مجموع الفتاوى (٢/٢٢١)، (٤/١٧١)، والصواعق المرسلة (٣/١١٥٧)، ونعمة الذريعة في نصررة الشريعة (ص ٣٨)، والرد على القائلين بوحدة الوجود (ص ٦٠).

وأرجح الأقوال هو قول جمهور أهل العلم وعامة أهل السنة؛ ذلك لأدلة كثيرة استدلو بها على هذا الأصل مبسطة في مواضعها، نختصر بعضها:

الدليل الأول: قوله ﷺ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ ءَايَتَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [الحج: ٥٢].

فيؤخذ من قوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ أوجه ثلاثة:

الأول: أن الإرسال وهو فعل (أرسلنا) وقع على الرسول وعلى النبي، فإذا الرسول مرسل والنبي مرسل؛ لأن هذا وقع على الجميع.

الثاني: أنه ﷺ عطف بالواو، فقال: ﴿مِنْ رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ والعطف بالواو يقتضي المغايرة: مغايرة الذات، أو مغايرة الصفات، وهنا المقصود منه أن الصفة التي صار بها رسولاً غير النعت الذي صار به نبياً، وهو المقصود مع تحقق أن الجميع وقع عليهم الإرسال.

الثالث: أنه ﷺ عطف ذلك بـ «لا» أيضاً في قوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾، ومجيء «لا» هنا في تأكيد النفي في أول الآية، وهو قوله: تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا﴾ فهو تقدير تكرير الجملة منفية من أولها؛ كأنه قال: وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا أرسلنا من قبلك من نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته.

الدليل الثاني: أن النبوة ثبتت لآدم عليه السلام فآدم كما صح في الحديث نبي مكرم، وأن هناك أنبياء جاءوا بعد آدم عليه السلام كإدريس وشيث وغيرهما، ذكرهم الله ﷻ في القرآن.

والرسل أولهم نوح عليه السلام، وجعل الله ﷻ أولي العزم من الرسل خمسة، وجعل أولهم نوحاً عليه السلام؛ فهذا يدل على أن آدم عليه السلام لم يحصل

له وصف الرسالة، بل جاء في الحديث أن النبي ﷺ قال: «أَدُمُ نَبِيٌّ مُكَلِّمٌ»^(١)، وَوُصِفَ نوح بأنه رسول^(٢)، وَوُصِفَ إدريس بأنه نبي^(٣)، فدل هذا على التفريق بين المقامين.

الدليل الثالث: ما جاء في الحديث من التفريق ما بين عدد الأنبياء وعدد المرسلين، فقد سأل أبو ذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ النبي ﷺ فقال: يا نبي الله كم وفاء عدة الأنبياء؟ قال ﷺ: «مِائَةُ أَلْفٍ وَأَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ أَلْفًا، الرُّسُلُ مِنْ ذَلِكَ ثَلَاثُ مِائَةٍ وَخَمْسَةَ عَشَرَ»^(٤)، وهذا الحديث - حديث أبي ذر - حسنه بعض أهل العلم، وإن كان إسناده عند التحقيق فيه ضعف، لكن فيه جمل صحيحة، وهو حديث طويل رواه ابن حبان وغيره.

والله ﷻ قص علينا خبر بعض الرسل وحجب عنا قصص البعض الآخر، فقال الله ﷻ: ﴿وَرُسُلًا قَدْ فَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ﴾ [النساء: ١٦٤].

وثم أدلة أخرى في هذا المقام قد لا تكون دالة بوضوح على المراد.

إذا تبين ذلك وأن الصحيح هو قول الجمهور، وهو أن النبي

(١) أخرجه أحمد في المسند (١٧٨/٥)، والبخاري في تاريخه (٢٩/١)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٢٦٥/٧)، وابن حبان في صحيحه (٧٦/٢)، والبزار في مسنده (٤٢٦/٩، ٤٢٧)، والطيالسي في مسنده (ص ٦٥)، والطبراني في الكبير (٧٨٧١)، والبيهقي في شعب الإيمان (١٤٨/١) من حديث أبي ذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٢) كما في حديث الشفاعة الذي رواه البخاري (٣٣٤٠)، ومسلم (١٩٤) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وفيه: «...فَيَأْتُونَ نُوحًا، فَيَقُولُونَ: يَا نُوحُ أَنْتَ أَوَّلُ الرُّسُلِ إِلَى أَهْلِ الْأَرْضِ، وَسَمَّاكَ اللَّهُ عَبْدًا شَكُورًا، أَمَا تَرَى إِلَى مَا نَحْنُ فِيهِ؟...».

(٣) كما قال ﷻ: ﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا﴾ [مريم: ٥٦].

(٤) حديث أبي ذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سبق تخريجه قريبًا.

والرسول بينهما فرق، فما تعريف النبي وما تعريف الرسول في الاصطلاح؟

قلنا: إن النبي يقع عليه الإرسال ولكن لا يسمى رسولا عند الإطلاق، والرسول يقع عليه الإرسال وهو الذي يسمى رسولا عند الإطلاق، والله ﷻ جعل ملائكة مرسلين، وإذا قلنا: «الرسول» فلا ينصرف بالإطلاق على المبلغ للوحي جبريل ﷺ.

والله ﷻ أرسل الرياح وأرسل المطر وأرسل أشياء من العذاب، ولا يقع عند الإطلاق أن يُقال: هذه مرسلة، أو هذه رسالة الله، أو هذه الأشياء رسول من إطلاق المفرد وإرادة الجمع به؛ ولهذا نقول: قد يُقال عن هذه الأشياء إنها مرسلة؛ كما جاء في القرآن: ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا﴾ [المرسلات: ١]، ولكن إذا أُطلقَ لفظُ الرسول فلا ينصرف إلى مَنْ أُرْسِلَ من الملائكة، وإنما ينصرف إلى مَنْ أُرْسِلَ من البشر، وهذا يدل على أن الفرق قائم ما بين النبي وما بين الرسول، وأن النبي إرساله خاص وأن الرسول إرساله مطلق.

فلهذا نقول: دلت آية سورة الحج: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ [الحج: ٥٢] على أن كلا من النبي والرسول يقع عليه إرسال، فما الفرق بينهما من جهة التعريف؟ الجواب: أن العلماء اختلفوا على أقوال كثيرة على تعريف هذا وهذا، ولكن الاختصار في ذلك مطلوب، وهي مسألة اجتهادية.

فتعريف النبي: هو من أوحى الله إليه بشرع لنفسه أو أمره بالتبليغ إلى قوم موافقين يعني موافقين له في التوحيد، والرسول: هو من أوحى إليه بشرع وأمر بتبليغه إلى قوم مخالفين^(١)، ويلاحظ من هذا التعريف

للنبي وللرسول أنه لا مدخل لإيتاء الكتاب في وصف النبوة والرسالة، فقد يُعطى النبي كتابًا وقد يُعطى الرسول كتابًا، وقد يكون الرسول ليس له كتاب وإنما له صحف ﴿صُحُفَ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾ [الأعلى: ١٩]، وقد يكون له كتاب.

فإذاً من جعل الفاصل أو الفرق بين النبي والرسول هو مجيء الوحي بكتاب منزل من عند الله ﷻ فهذا ليس بجيد، بل يُقال: إن المدار على:

أولاً: الإيحاء، فالنبي موحى إليه والرسول موحى إليه.

ثانياً: أنه يوحى إليه بشرع أو بفصل في قضية - شرع يشمل أشياء كثيرة - فالنبي يوحى إليه بشرع، وكذلك الرسول يوحى إليه بشرع.

لكن النبي يوحى إليه لإبلاغه إلى قوم موافقين، أو ليعمل به في خاصة نفسه؛ كما جاء في الحديث: «عُرِضَتْ عَلَى الْأُمَمِ، فَجَعَلَ يَمُرُّ النَّبِيُّ مَعَهُ الرَّجُلُ، وَالنَّبِيُّ مَعَهُ الرَّجُلَانِ، وَالنَّبِيُّ مَعَهُ الرَّهْطُ، وَالنَّبِيُّ لَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ»^(١)، والرسول يُبعث إلى قوم مخالفين له؛ ولهذا جاء في الحديث: «إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ»^(٢)، ولم يجعلهم ورثة الرسل؛ وذلك لأن العالم في قومه يقوم مقام النبي في إيضاح الشريعة التي معه، فيكون في إيضاح الشريعة ثم شبه ما بين العالم والنبي، ولكن النبي يوحى إليه فتكون أحكامه صواباً؛ لأنها من عند الله ﷻ، والعالم يوضح الشريعة ويعرض لحكمه الغلط.

(١) أخرجه البخاري (٥٧٥٢)، ومسلم (٢٢٠) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه أبو داود (٣٦٤١)، والترمذي (٢٦٨٢)، وابن ماجه (٢٢٣)، وأحمد في المسند (١٩٦/٥)، والدارمي (٣٤٢)، والطبراني في مسند الشاميين (٢/٢٢٤)، والبيهقي في شعب الإيمان (٢/٢٦٢) من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه.

يتعلق بهذه المسألة بحث أن الرسول قد يكون متابعاً لشرعية من قبله كما أن النبي يكون متابعاً لشرعية من قبله.

فإذاً الفرق ما بين النبي والرسول في اتباع شرعية من قبل: أن النبي يكون متابعاً لشرعية من قبله، والرسول قد يكون متابعاً كيوسف عليه السلام جاء قومه بما بعث الله به إبراهيم عليه السلام ويعقوب، وقد يُبعث بشرعية جديدة. وهذه الاحترازاات لأجل أن ثمة طائفة من أهل العلم جعلت كل محترز من هذه الأشياء فرقاً ما بين النبي والرسول، فالكتاب قد يُعطاه النبي وقد يُعطاه الرسول، ولكن هل بُعث لقوم مخالفين أو موافقين؟ هذا مدار الفرق ما بين النبي والرسول، فالرسول قد يُبعث بالديانة التي جاء بها رسول مَمَّنْ قبله، لكنه يُرسل إلى قوم مخالفين، وإذا كانوا مخالفين فلا بد أن يكون منهم من يصدقهم ومنهم من يكذبه؛ لأنه ما من رسول إلا وقد كُذِّبَ؛ كما جاءت بذلك الآيات الكثيرة.

قال هنا: ﴿صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ﴾، هذا سؤال من المصنف رحمته الله أن يُثني الله على نبيه محمد عليه السلام؛ إذ الصلاة من الله الشناء، وذلك امتثالاً لقول الله عز وجل في آية سورة الأحزاب: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦].

والعلماء قد اختلفوا في هذا الأمر، وهو قوله: ﴿صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ هل هو للوجوب أم فيه تفصيل؟ على أقوال^(١):

القول الأول: قال طائفة من أهل العلم من الحنفية؛ كالطحاوي^(٢)

(١) انظر أقوال العلماء في وجوب الصلاة على النبي عليه السلام: أحكام القرآن للجصاص (٢٤٣/٥)، وأحكام القرآن لابن العربي (٦٢٣/٣)، ومنهاج السنة النبوية (٥٩٥/٤ - ٥٩٨)، والصواعق المرسلية (٥٨٣/٢، ٥٨٤)، وتفسير ابن كثير (٥٠٩/٣ - ٥١٣).

(٢) هو أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة بن عبد الملك أبو جعفر الطحاوي، =

وجماعة من الشافعية والمالكية: إنه يجب الصلاة على النبي ﷺ كلما ذكر. واستدلوا لهذا بأدلة منها: أنه مقتضى الأمر بالآية، ومنها: ما جاء عن النبي ﷺ أنه قال: «رَغِمَ أَنْفُ رَجُلٍ ذُكِرْتُ عِنْدَهُ فَلَمْ يُصَلِّ عَلَيَّ»^(١).

القول الثاني: قال شيخ الإسلام ابن تيمية: الأقرب أنه تجب الصلاة على النبي ﷺ في الدعاء؛ وذلك لأنه قد ثبت عن عمر رضي الله عنه وغيره أنه قال: «إِنَّ الدُّعَاءَ مَوْقُوفٌ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا يَصْعَدُ مِنْهُ شَيْءٌ، حَتَّى تُصَلِّيَ عَلَى نَبِيِّكَ ﷺ»^(٢).

وعلى هذا القول وهو أن الصلاة على النبي ﷺ تجب في الدعاء، فمحلها قبل الدعاء، يعني: بعد حمد الله والثناء عليه تأتي الصلاة على

= نسبة إلى طحا قرية بصعيد مصر، الفقيه الحنفي صاحب المصنفات المفيدة والفوائد الغزيرة، ولد سنة تسع وعشرين ومائتين، كان شافعيًا تفقه على المزني رحمه الله تلميذ الشافعي، ثم انتقل في الفروع من مذهب الشافعية إلى مذهب الحنفية، إلا أنه لا يتعصب لقول أبي حنيفة، ولا يقلده؛ كما هو صنيع العلماء المحققين، فكان يتابعه فيما ظهر فيه الدليل، ويأخذ بالدليل إذا خالف قول الإمام، توفي سنة إحدى وخمسين ومائتين، قال عنه ابن كثير: «هو أحد الثقات الأثبات والحفاظ الجهابذة». اهـ. انظر: تاريخ دمشق (٣٦٧/٥)، ووفيات الأعيان (٧١/١)، ولسان الميزان (٢٧٤/١ - ٢٨٢)، وسير أعلام النبلاء (٢٧/١٥)، والعبر (١٩٢/٢)، والعلو للذهبي (ص ٢١٥)، والبداية والنهاية (١٧٤/١١)، وشذرات الذهب (٢٨٨/٢).

(١) أخرجه الترمذي (٣٥٤٥)، وأحمد في المسند (٢٥٤/٢)، والبخاري في الأدب المفرد (ص ٢٢٥)، وابن خزيمة في صحيحه (١٩٢/٣)، وابن حبان في صحيحه (١٨٩/٣)، والحاكم في المستدرک (٧٣٤/١)، والبيهقي في الكبرى (٣٠٤/٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه الترمذي (٤٨٦) موقوفًا على عمر رضي الله عنه، قال الحافظ في الفتح (١١/١٦٤): «قال ابن العربي: ومثل هذا لا يُقال من قبل الرأي فيكون له حكم الرفع». اهـ.

النبي ﷺ قبل الدعاء؛ وذلك لأن تقديمه ﷺ على النفس واجب، وإذا خُتم به الدعاء فذلك ممن باب الكمال، لكن محل الوجوب هو قبل الدعاء، فإن فات أن يكون قبل الدعاء يُختم به الدعاء وهذا سائغ، لكن لو تركه قبل الدعاء ثم أتى به في آخر الدعاء فقد ترك الأفضل، والأفضل والأكمل أن يجمع بينهما.

القول الثالث: أن الصلاة على النبي ﷺ تجب في العمر مرة. وهذا القول أقعد في الأصول؛ وذلك أن الله ﷻ أمر بالصلاة على نبيه بدون قيد، فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦] وأمر بالصلاة عليه، فبرأ المأمور من العهدة إذا صلى عليه مرة، يعني: صلى عليه خارج الصلاة التي هي العبادة المعروفة، أما في الصلاة فذاك وجوب جاء من دليل آخر.

وهذا القول أنسب وأقعد في أصول الفقه؛ لأن الأمر عندهم يقتضي التكرار إذا اقترنت به القرينة، أو كان معلقاً بشيء يتكرر فيتكرر بتكرره، أما إذا لم يُعلق بالدليل فإن دلَّ على الوجوب في شيء يتكرر فإنه يبرأ من العهدة بمرة واحدة، مثل ما أمر الله ﷻ بالحج بقوله ﷻ في آية البقرة: ﴿وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وقوله ﷻ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] فلم يقيده بقيد فتبرأ ذمته بالحج مرة. إذا تقرر ذلك فما معنى الصلاة على النبي ﷺ، أو الصلاة مطلقاً؟ قال جمهور أهل اللغة: إن الصلاة في اللغة هي الدعاء^(١)، قال ﷻ: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣]، ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾ أي: ادع لهم، وكان النبي ﷺ إذا أتاه قوم بزكاة مالهم أو

(١) انظر في معنى الصلاة: تهذيب اللغة (١٢/١٦٥)، والمحكم والمحيط الأعظم (٣٧٢/٨)، ومختار الصحاح (١/١٥٤).

بصدقة أموالهم دعا لهم، وقد أتاه ابن أبي أوفى بصدقة قومه، فقال ﷺ: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى آلِ أَبِي أَوْفَى»^(١).

ويؤيد القول بأن الصلاة بمعنى الدعاء قول الأعشى^(٢) في شعره المشهور^(٣):

تَقُولُ بِنْتِي وَقَدْ قَرَّبْتُ مُرْتَحَلًا يَا رَبَّ جَنَّبَ أَبِي الْأَوْصَابَ وَالْوَجَعَا
عَلَيْكَ مِثْلُ الَّذِي صَلَّيْتُ فَاغْتَمِضِي نَوْمًا فَإِنَّ لِحْنِبِ الْمَرْءِ مُضْطَجَعَا
قالت: يا رب جنب أبي الأوصاب والوجعا، فقال هو: عليك مثل الذي صليت، وهي دعت بهذا الدعاء، فأطلق الأعشى - وهو عربي - على دعائها الصلاة.

وهذا هو المشهور عند أهل العلم، لكن ليس معنى الصلاة الدعاء بالمطابقة، ولكن نقول: الصلاة فيها معنى الدعاء، فإذا كان مناسباً أن يكون دعاءً فيعطى معنى الدعاء، وإذا لم يكن ذلك مناسباً أعطي المعنى الذي يناسب.

وابن القيم رحمه الله أطال البحث في هذا في كتابه «جلاء الأفهام»^(٤)،

(١) أخرجه البخاري (١٤٩٧، ٤١٦٦)، ومسلم (١٠٧٨) من حديث عبد الله بن أبي أوفى رضي الله عنه.

(٢) هو عبد الرحمن بن عبد الله بن الحارث بن نظام الهمداني أبو المصباح الأعشى، كوفي من شعراء الدولة الأموية، كان زوج أخت الشعبي والشعبي زوج أخته، وكان من القراء والفقهاء ثم ترك ذلك وقال الشعر، انظر: الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني (٤١/٦)، والوافي بالوفيات (٩٨/١٨)، والأنساب (٦٤٩/٥)، والبداية والنهاية (٥٠/٩).

(٣) انظر: إعراب القرآن للنحاس (٣١٨/٣)، والأغاني لأبي الفرج الأصفهاني (٢٢٦/٨) وجمهرة أشعار العرب (ص ١٤)، ومعجم الأدباء (٣٤٨/٢)، ومعجم أسماء الأشياء (٤٨٠/١).

(٤) انظر: كتاب «جلاء الأفهام في فضل الصلاة والسلام على محمد خير الأنام» =

وأنكر أن تكون الصلاة بمعنى الدعاء، في بحث طويل مائع يرجع إليه من أراد المزيد، وأيد ذلك بأدلة كثيرة منها: إن الصلاة لا تكون إلا بالخير في اللغة، أما الدعاء فيكون بالخير والشر، وقال أيضًا: إن الدعاء إذا عُديَّ بعلى لا يكون معناه صلى، بل يكون دعا على فلان، وليس معناه صلى على فلان، وقال: إن الصلاة في اللغة معناها الشاء... وهكذا في اعتراضات موفقة من ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ.

وعلى كل فالمعروف عند السلف أن الصلاة من الله رَحِمَهُ اللهُ هي الشاء؛ وذلك لأن الله رَحِمَهُ اللهُ يشني على عباده، فيكون الذي يقول: صلى الله. يطلب من الله رَحِمَهُ اللهُ أن يصلي على محمد بن عبد الله رَحِمَهُ اللهُ، فتكون الصلاة من الله رَحِمَهُ اللهُ بمعنى الشاء.

قال بعدها: {وَعَلَى آلِهِ} الآل: الصحيح أنهم أهل بيت النبي رَحِمَهُ اللهُ خاصته، وأفضلهم أهل الكساء الذين أدار عليهم النبي رَحِمَهُ اللهُ الكساء، وقال طائفة من المحققين من أهل العلم: إن آل كل نبي هم أتباعه، مستدلين لذلك بقوله رَحِمَهُ اللهُ: ﴿وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ﴾ [البقرة: ٢٤٨] يعني مما ترك أتباع موسى وهارون.

لكن هاهنا قوله: {وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ} الآل: هم آل بيت النبي رَحِمَهُ اللهُ بخصوصه، وأهل السنة والجماعة غالبًا ما يعطفون عليهم الأصحاب، فيقولون: {وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ}، وعطف الأصحاب على الآل شعار لأهل السنة، بخلاف الرافضة الذين يصلون على الآل دون الصحب؛ وذلك لأنهم يتولون الآل دون الصحب، وأما أهل السنة فإنهم يصلون على الآل والصحب معًا إما دائمًا أو كثيرًا.

ورأى طائفة من أهل العلم أنه عند الصلاة على النبي ﷺ يضاف
الآل فيقال: ﴿صلى الله على محمد وعلى آله وسلم﴾؛ وذلك لأنه لما
نزل قول الله ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا
صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦]، قال الصحابة: يا رسول الله
كيف الصلاة عليكم أهل البيت؟ فإن الله قد علمنا كيف نسلم عليكم.
قال ﷻ: «قُولُوا اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ، وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ»^(١).

قوله: ﴿وَسَلِّمْ تَسْلِيمًا مَزِيدًا﴾ يعني: طلب السلامة له ﷻ امتثالاً
لما جاء في قوله ﷻ: ﴿صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦]
ويحصل الامتثال بالأمر بقول القائل: ﷻ، أو صلى الله وسلم عليه،
ومطابقة الامتثال للآية أن يقول: ﷻ وسلم؛ لأن الله ﷻ قال: ﴿صَلُّوا
عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾، فيقول المؤمن: ﷻ، أو صلى الله وسلم على
محمد، أو اللهم صل وسلم على نبينا محمد.



(١) أخرجه البخاري (٣٣٧٠)، ومسلم (٤٠٦) من حديث كعب بن عجرة رضي الله عنه.

أَمَّا بَعْدُ:

فَهَذَا اعْتِقَادُ الْفِرْقَةِ النَّاجِيَةِ الْمَنْصُورَةِ إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ...

الشَّرْحُ

قال: {أَمَّا بَعْدُ}، هذه كلمة يؤتى بها للانتقال، وقد استعملها النبي ﷺ في خطبه^(١)، واستعملها الصحابة، وقد قيل إنها فصل الخطاب الذي أوتيته داود^(٢) عليه السلام في قوله ﷻ: ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَلَ الْخُطَابِ﴾ [ص: ٢٠]، لكن هذا ليس بصحيح.

قال هنا: {فَهَذَا} إشارة إلى ما سيأتي في هذه العقيدة، يعني: هذا الذي ستراه في هذه الورقات {اعْتِقَادُ الْفِرْقَةِ النَّاجِيَةِ الْمَنْصُورَةِ}.

و{الاعتقاد}: ما يُعقد القلب عليه من الأمور التي تُعتقد، وأصلها من العلم الجازم؛ لأن الاعتقاد فيه جزم على العلم، فإذا علمت شيئاً وجزمت به صرت معتقداً له، وخص هذا الاسم {الاعتقاد} بشرح أركان الإيمان الستة: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، والإيمان باليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره من الله ﷻ، وما أضيف إلى ذلك من المسائل التي تميز بها أهل الاعتقاد الحق في أسماء الله وصفاته.

(١) هي مذكورة ضمن خطبة الحاجة التي كان النبي ﷺ يذكرها بين يدي خطبه أو حاجته، وقد أخرجها مسلم مختصرة من حديث جابر رضي الله عنه (٨٦٧)، (٨٦٨).

(٢) أخرجه ابن أبي عاصم في الأوائل (١/١١٤)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٣٢٣٧/١٠)، عن أبي موسى رضي الله عنه، قال: «أول من قال أما بعد داود عليه السلام، وهو فصل الخطاب»، ورواه الطبراني في الأوائل (ص ٦٨) مرفوعاً إلى النبي ﷺ. وانظر تفسير ابن كثير (٤/٤١)، والدر المنثور (٥/٥٦٤).

وفي أركان الإيمان الستة ما تميز به أهل السنة والجماعة عن سواهم من المبتدعة والزائغين من أهل الفرق المختلفة، مثل الكلام في مسائل الإمامة، والصحابة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والأخلاق، ونحو ذلك.

قال: ﴿فَهَذَا اعْتِقَادُ الْفِرْقَةِ النَّاجِيَةِ﴾، الفرقة هي: الطائفة من الناس، أو الطائفة من أي شيء، فيقال: فرقة من الطير؛ كما جاء في الحديث الصحيح: «افْرَأُوا الزُّهْرَاوِينَ الْبَقَرَةَ، وَسُورَةَ آلِ عِمْرَانَ، فَإِنَّهُمَا تَأْتِيَانِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَأَنَّهُمَا عَمَامَتَانِ، أَوْ كَأَنَّهُمَا عَيَّائَتَانِ، أَوْ كَأَنَّهُمَا فِرْقَانِ مِنْ طَيْرٍ صَوَافٍ، تُحَاجَّانِ عَنْ أَصْحَابِهِمَا»^(١)، يعني طائفتان من طير صواف، وكما قال ﷺ: «فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطُّودِ الْعَظِيمِ» [الشعراء: ٦٣]، ﴿الطود﴾: هو الجبل، يعني انفلق البحر فكان هذا كالجبل العظيم وهذا كالجبل العظيم، وما بينهما يابس آية لموسى ﷺ، وقال ﷺ: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَسَفَّهَهُوا فِي الدِّينِ» [التوبة: ١٢٢]، والفرقة الناجية سميت فرقة لأجل أنها طائفة، ولأنها مقابلة بالفرق الأخرى، ولم يرد - فيما أعلم - هذا النص ﴿الْفِرْقَةُ النَّاجِيَةُ﴾ في الحديث، لكن العلماء أخذوه مما جاء في حديث معاوية وغيره، في حديث الافتراق المشهور أن النبي ﷺ قال: «افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، فَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ، وَافْتَرَقَتِ النَّصَارَى عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، فَإِحْدَى وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ، وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَتَفْتَرِقَنَّ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، فَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ». قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ هُمْ؟ قَالَ: «الْجَمَاعَةُ»^(٢).

(١) أخرجه مسلم (٨٠٤) من حديث أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه.

(٢) هذا حديث الافتراق المشهور، وقد ورد من طرق متعددة عن عدد من الصحابة =

فيفهم من هذا الحديث أن هذه الفرقة التي هي الجماعة هي الفرقة الناجية، وغيرها من الفرق فرق هالكة؛ ولهذا قال أهل العلم في وصف من اعتقد الاعتقاد الحق وكان مع الجماعة: إنه من الفرقة الناجية. ووصفها بأنها ناجية يعني: ناجية من النار، وهي ناجية في الدنيا من عقاب الله ﷻ، ومن أنواع عقوباته وسخطه، وناجية في الآخرة من النار لقوله ﷻ: «كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً وَهِيَ الْجَمَاعَةُ».

فكل الفرق متوعة بالهلاك، وأما هذه الفرقة فهي الناجية. فإذا {الناجية} هي صفتها في الآخرة، يعني: ناجية في الآخرة، وأما صفتها في الدنيا فهي {المنصورة}؛ كما قال شيخ الإسلام هنا ناعثاً هذه الفرقة بنعتين: {فَهَذَا عِتْقَادُ الْفِرْقَةِ النَّاجِيَةِ الْمَنْصُورَةِ}، فأهل السنة والجماعة هم الفرقة الناجية وهم الطائفة المنصورة.

والفرقة الناجية والطائفة المنصورة بمعنى واحد، ولكن وصفها بأنها ناجية باعتبار الآخرة وفي ذلك أيضاً نجاة في الدنيا، ووصفها بأنها منصورّة باعتبار الدنيا، وهذا لأجل ما جاء في الأحاديث الكثيرة أن النبي ﷺ قال: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ، لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ

= بألفاظ متقاربة، فقد روي من حديث أبي هريرة، وأنس، وسعد بن أبي وقاص، ومعاوية، وعمرو بن عوف المزني، وعوف بن مالك، وأبي أمامة، وجابر بن عبد الله، وعبد الله بن عمرو رضي الله عنه. أخرجه أبو داود (٤٥٩٦)، (٤٥٩٧)، والترمذي (٢٦٤٠)، وابن ماجه (٣٩٩١، ٣٩٩٢، ٣٩٩٣)، وأحمد في المسند (٣٣٢/٢)، (١٢٠/٣)، وأبو يعلى في مسنده (١٥٥/٧)، وابن أبي عاصم في السنة (٧/١)، والحاكم في المستدرک (٤٧/١)، (٢١٧)، والطبراني في الكبير (٣٧٧/١٩)، (٧٠/١٨)، وفي الأوسط (١٣٧/٥)، والبيهقي في الكبرى (٢٠٨/١٠). وانظر تمام تخريجه في السلسلة الصحيحة (ح ٢٠٤).

أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَذَلِكَ^(١)، فهي طائفة منصور، وهم على الحق ظاهرين ومنصورون، ينصرهم الله ﷻ على من عاداهم، إما بالحجة نصر بيان، وإما بالسنان نصر سنان إذا كان ثَمَّ جهاد قائم، وهذا لا يخلو منه أهل السنة والجماعة، وقد قال الإمام أحمد وغيره في تحديد من هي الفرقة الناجية المنصورة: «إِنْ لَمْ يَكُونُوا أَهْلَ الْحَدِيثِ فَلَا أُدْرِي مَنْ هُمْ»^(٢)؛ وذلك لأن أهل الحديث في زمن الإمام أحمد، كانوا هم القائمين لنصرة الدين، والمنافحة عن الاعتقاد الصحيح، والرد على المخالفين من أهل البدع الذين أدخلوا في الإسلام ما ليس منه، الذين راموا تحريف الكلم عن مواضعه.

والإمام البخاري رَحِمَهُ اللَّهُ^(٣) لما ذكر هذا الحديث، قال: «الْجَمَاعَةُ هُمْ أَهْلُ الْعِلْمِ»^(٤)، وإليه مال الترمذي^(٥)

(١) أخرجه البخاري (٣٦٤١) من حديث معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ومسلم (١٩٢٠) من حديث ثوبان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٢) أخرجه الحاكم في «معرفه علوم الحديث» (ص ٢)، وأبو الفضل الهروي في «مشتبه أسامي المحدثين» (ص ٢١)، والخطيب البغدادي في «شرف أصحاب الحديث» (ص ٢٥ - ٢٧)، و«تاريخ بغداد» (١١٨/٤)، وانظر: فتح الباري (١/١٦٤، ٢٩٣/١٣)، وشرح النووي على صحيح مسلم (١٣/٦٧).

(٣) هو الإمام حبر الإسلام محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه الجعفي مولا هم أبو عبد الله البخاري الحافظ، إمام أهل الحديث في زمانه، والمقتدى به في أوانه، والمقدم على سائر أضرابه وأقرانه، وكتابه الصحيح أجمع العلماء على قبوله وصحة ما فيه، سوى أحرف قليلة تكلم عليها الحافظ الدارقطني، ولد سنة أربع وتسعين ومائة، وتوفي سنة ست وخمسين ومائتين. انظر: تاريخ بغداد (٤/٢)، والعبر (١٨/٢) والبداية والنهاية (٢٤/١١)، وشذرات الذهب (٢/١٣٤).

(٤) قال البخاري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «بَابُ ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ وما أمر النبي ﷺ بلزوم الجماعة وهم أهل العلم». اهـ. انظر: فتح الباري (١٣/٣١٦).

(٥) هو محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك السلمي أبو عيسى =

في جامعه وغيره^(١).

فالفرقة الناجية المنصورة هم أهل الحديث؛ كما عليه أقوال أكثر أهل العلم، وهم أهل العلم، وهم الذين اعتقدوا الاعتقاد الحق، فمن اعتقد الاعتقاد الحق فهو ناج بوعده الله ﷻ له، ووعد الرسول ﷺ له في الآخرة، وهو منصور في الدنيا ومنصور في الآخرة؛ كما قال الله ﷻ: ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ﴾ [غافر: ٥١]، فهم منصورون في الدنيا ومنصورون في الآخرة.

فهذا النعت الذي عبر به شيخ الإسلام رحمه الله ﷻ يُنبئ عما كان كالإجماع عند أهل السنة والجماعة، وعند أهل الحديث، وعند أئمة الإسلام، أن الفرقة الناجية والطائفة المنصورة كلها تدل على طائفة واحدة وعلى فرقة واحدة، وهم الذين اعتقدوا الاعتقاد الحق، وساروا على نهج السلف الصالح رضوان الله عليهم.

وقد عُقد لشيخ الإسلام مجلس محاكمة على هذه العقيدة لما ألفها^(٢)، وقيل له: إنك تقول في هذا الاعتقاد: ﴿فَهَذَا اعْتِقَادُ الْفِرْقَةِ النَّاجِيَةِ الْمَنْصُورَةِ إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ﴾، فهل معنى ذلك أنك تقول: إن من لم يعتقد هذا الاعتقاد فليس بناج من النار؟ فقال رحمه الله ﷻ مجيباً في المجلس الذي حوكم فيه من قبل القضاة ومشايخ زمنه، وولاة الأمر في

= الترمذي الضرير تلميذ أبي عبد الله البخاري ومشاركه فيما يرويه في عدة من مشايخه، صاحب كتاب الجامع، والعلل. انظر: سير أعلام النبلاء (١٣/ ٢٧٠)، والعبر (٢/ ٦٨)، والبداية والنهاية (١١/ ٦٦)، وشذرات الذهب (٢/ ١٧٤)، وطبقات الحفاظ (ص ٢٨٢).

(١) قال أبو عيسى الترمذي في جامع السنن (٤/ ٤٦٦): «وتفسير الجماعة عند أهل العلم: هم أهل الفقه والعلم والحديث». اهـ.

(٢) انظر: قصة المحاكمة ومجالستها في مجموع الفتاوى (٣/ ١٦٠ وما بعدها).

زمانه لم أقل هذا، ولم يقتضيه كلامي، وإنما قلت: فهذا اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة، فمن اعتقد هذا الاعتقاد كان موعودًا بالنجاة، ومن لم يعتقد هذا الاعتقاد لم يكن موعودًا بالنجاة وكان متوعداً بالعذاب، وقد ينجو بأسباب، منها: صدق المقام في الإسلام، وكثرة الحسنات الماحية في الجهاد في نصرة الإسلام، وذلك لمن عنده نوع مخالفة لهذا الاعتقاد.

كما هو عند طائفة من أهل العلم، فإنهم قد يكون عندهم - كما قال شيخ الإسلام - من الحسنات الماحية وصدق المقام في نصرة الإسلام ما يكفر الله ﷻ به عنهم المعصية والكبيرة التي عملوها، وهي سوء الاعتقاد الذي اعتقدوه، ولم يعتقدوا ما كان عليه أهل السنة والجماعة.

قال هنا: ﴿إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ﴾، يعني: إلي قيام ساعة المؤمنين، أي: الطائفة المنصورة، وذلك يكون قبل طلوع الشمس من مغربها بزمن قليل، عند كثير من أهل العلم؛ كما قال النبي ﷺ فيما صح عنه في الحديث: «.. يُرْسِلُ اللَّهُ رِيحًا بَارِدَةً مِنْ قِبَلِ الشَّامِ، فَلَا يَبْقَى عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ أَحَدٌ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ خَيْرٍ أَوْ إِيمَانٍ إِلَّا قَبَضَتْهُ، حَتَّى لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ دَخَلَ فِي كَبِدِ جَبَلٍ لَدَخَلَتْهُ عَلَيْهِ، حَتَّى تَقْبِضَهُ، فَيَبْقَى شِرَارُ النَّاسِ فِي خِفَةِ الطَّيْرِ وَأَحْلَامِ السَّبَاعِ، لَا يَعْرِفُونَ مَعْرُوفًا وَلَا يُنْكِرُونَ مُنْكَرًا..»^(١).



(١) أخرجه مسلم (٢٩٤٠) من حديث عبد الله بن عمرو ؓ.

أَهْلُ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ.

الشَّرْحُ

ذكر شيخ الإسلام - فيما سبق - أن هذا الاعتقاد الذي في هذه الرسالة هو «اعْتِقَادُ الْفِرْقَةِ النَّاجِيَةِ الْمَنْصُورَةِ إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ»، ثم وصفهم بوصف ثالث تميز به هؤلاء عن خالفهم، وهو أنهم «أَهْلُ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ»، ومعنى أهل السنة والجماعة أنهم أصحاب السنة الذين لزموها في اعتقادهم، ولزموها في أقوالهم وأعمالهم - يعني في الجملة - وتركوا غير ما دلت عليه السنة.

و«السنة» هي الطريقة التي كان عليها رسول الله ﷺ وأصحابه المنتخبون الخيرة ومن سار على نهجهم.

والسنة في الاصطلاح: هي ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو وصف^(١). والمراد هنا: ما كان عليه النبي ﷺ من الأقوال والأعمال والتقارير، فهذا يُنسب إليه أهل السنة بهذا الاعتبار، فيقال: هم أهل السنة، يعني: هم أهل اتباع أقوال النبي ﷺ، وأهل اتباع أفعاله، وأهل اتباع تقريراته ﷺ.

وهذا اللفظ «أَهْلُ السُّنَّةِ» يُطلق باعتبارين:

الأول: يُطلق ويراد به من خالف الشيعة^(٢) والرافضة وفرقهم وما

(١) انظر: أصول السرخسي (١/١١٣)، وإرشاد الفحول (ص ٦٧)، وفتح المغيث للسخاوي (١/٢٥)، وتدريب الراوي للسيوطي (١/٤١).

(٢) «الشيعة»: هم الذين شايعوا علياً عليه السلام على الخصوص وقالوا بإمامته وخلافته نصّاً ووصية، إما جليّاً وإما خفياً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، =

تفرع منهم، فيدخل في هذا الإطلاق أهل الأثر - أهل الحديث - ويدخل فيه الأشاعرة، ويدخل فيه الماتريدية، ويدخل فيه كل من خالف الرافضة، فيدخل فيه الذين عندهم نوع احتجاج بالحديث، ويخرج الرافضة والشيعة والخوارج والمعتزلة ونحو ذلك، هذا باعتبار مقابلة هذا اللفظ بأهل التشيع، فيقال: السنة والشيعة، وأهل السنة وأهل التشيع.

الثاني: يُطلق ويراد به أهل اتباع النبي ﷺ في الأقوال والأفعال والتقريرات، الذين لا يقدمون شيئاً من العقول على سنة النبي ﷺ، سواء في الإخبار أو في الأحكام أو في السلوك والأخلاق، وهذا الذي يُعنى به هذه الطائفة، وهم طائفة أهل الأثر، طائفة أهل السنة والجماعة، طائفة أهل الحديث، الذين تميزوا بهذا الاعتقاد، وهم الفرقة الناجية والطائفة المنصورة إلى قيام الساعة.

فتلخص إذاً أن هذا اللفظ، وهو **{أَهْلُ السُّنَّةِ}** دون أن تُعطف **{الْجَمَاعَةُ}** على السنة، يُطلق بأحد هذين الاعتبارين: قد يطلق ويراد به ما عدا الرافضة، وقد يطلق - وهو الأصل - ويراد به من لازم السنة، على ما سبق تفصيله.

وأما قوله: {وَالْجَمَاعَةُ} فإن هذا اللفظ استعمله طائفة من أئمة

= وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو ببقية من عنده، وهم ثلاث طوائف: الأولى: الغالية، وإنما سموها الغالية لأنهم غلوا في على ﷺ وقالوا فيه قولاً عظيماً، وهم خمس عشرة فرقة.

الثانية: الروافض، وقد سبق التعريف بهم (ص ١١).

الثالثة: الزيدية، وإنما سموها زيدية لتمسكهم بقول زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، فقد كان يفضل على بن أبي طالب على سائر أصحاب رسول الله ﷺ، ويتولى أبا بكر وعمر، ويرى الخروج على أئمة الجور، وهم ست فرق. انظر: مقالات الإسلاميين (ص ٥ وما بعدها)، والملل والنحل (ص ١٤٦)، والتعريفات (ص ١٧١).

السنة المتقدمين من طبقة مشايخ الإمام أحمد وطبقته ومن بعدهم، وقد جاء في الأحاديث الصحيحة أن النبي ﷺ استعمل لفظ ﴿الْجَمَاعَةُ﴾، فمنها أنه ﷺ ذكر الفرقة الناجية في حديث الافتراق المشهور، حيث قال بعدما ساق الافتراق: «كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً وَهِيَ الْجَمَاعَةُ»، وفي لفظ آخر قال: «كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً» - قَالُوا: مَنْ هِيَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ - قال: «مَنْ كَانَ عَلَى مِثْلِ مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي»، وفي رواية أخرى زاد لفظ: «الْيَوْمَ» بقوله: «مَنْ كَانَ عَلَى مِثْلِ مَا أَنَا عَلَيْهِ الْيَوْمَ وَأَصْحَابِي»^(١).

وقد جاء الحث على التمسك بالجماعة ولزومها في أحاديث كثيرة، والآيات التي فيها النهي عن التفرق فيها الأمر بلزوم الجماعة بالمفهوم، وقد جاء في الحديث الصحيح أن النبي ﷺ قال: «الْجَمَاعَةُ رَحْمَةٌ، وَالْفُرْقَةُ عَذَابٌ»^(٢)، والنصوص في ذكر الجماعة كثيرة، وفي الحث عليها والحض على لزومها، والتحذير من مخالفة الجماعة. وقد اختلف أهل العلم من المتقدمين، في معنى الجماعة وتفسير الجماعة على أقوال:

القول الأول: أن ﴿الجماعة﴾ هم السواد الأعظم، وهذا التفسير

(١) أخرجه بهذا اللفظ من طريق عبد الله بن عمرو رضي الله عنه: الترمذي (٢٦٤١)، والحاكم (١٢٨/١)، والآجري في الشريعة (ص ١٥، ١٦)، والمروزي في السنة (ص ٣٠)، واللالكائي في اعتقاد أهل السنة (١١٢/١). وصححه البغوي في شرح السنة (٢١٣/١)، وابن بطة في الإبانة (٣٦٨/١ - ٣٧٠)، وابن وضاح في البدع (ص ٨٤)، ومدار الحديث بهذه الزيادة على عبد الرحمن بن زياد بن أنعم الأفرقي، وهو ضعيف. انظر: ميزان الاعتدال (٥٦١/٢)، والضعفاء للعقيلي (٣٣٢/٢)، والكامل في ضعفاء الرجال (٢٧٩/٤).

(٢) أخرجه عبد الله بن الإمام أحمد في زوائد المسند (٢٧٨/٤)، والشهاب القضاعي في مسنده (٤٣/١)، وابن أبي عاصم في السنة (٤٤/١)، وابن أبي الدنيا في كتابه الشكر (ص ٢٥) من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنه. وقال المنذري: «إسناده لا بأس به». انظر: صحيح الترغيب والترهيب (٥٧٣/١).

منقول عن ابن مسعود الهذلي الصحابي المعروف، وأبو مسعود الأنصاري البصري رضي الله عنه ساق عنهما ذلك جمعٌ منهم: اللالكائي^(١) في كتابه: «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة»، قال: «إِنَّ الْجَمَاعَةَ هِيَ السَّوَادُ الْأَعْظَمُ»^(٢).

وقد جاء في بعض الأحاديث، وفي إسنادها من لا يحتج به أنه قال رضي الله عنه: «عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ»^(٣)، فأخذوا أن الجماعة هي السواد الأعظم، ويعنون بذلك السواد الأعظم في وقتها، وذلك بأنه في آخر وقت ابن مسعود رضي الله عنه بدأ ظهور الذين ينقمون على عثمان رضي الله عنه من الخوارج ومن شابههم، وحثوا على لزوم السواد الأعظم، وهو سواد عامة صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

القول الثاني: أن {الجماعة} هم جماعة أهل العلم والسنة والأثر والحديث، سواء أ كانوا من أهل الحديث تعلمًا وتعليمًا، أم كانوا من أهل الفقه تعلمًا وتعليمًا، أم أهل اللغة تعلمًا وتعليمًا، فالجماعة هم أهل العلم والفقه والحديث والأثر، وهذا القول هو مجموع أقوال عدد من

(١) هو هبة الله بن الحسن بن منصور الرازي وهو طبري الأصل أحد تلامذة الشيخ أبي حامد الإسفراييني، اعتنى بالحديث فصنف فيه أشياء كثيرة ولكن عاجلته المنية قبل أن تشتهر كتبه، توفي سنة ثمان عشرة وأربعمائة.

انظر: تاريخ بغداد (٧٠/١٤)، وسير أعلام النبلاء (٤١٩/١٧)، والوافي بالوفيات (١٥٤/٢٧)، والبداية والنهاية (٢٤/١٢)، وطبقات الشافعية (١٩٧/٢).

وكتابه «أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة» مطبوع ومتداول، طبعته دار طيبة للنشر والتوزيع بالرياض في أربعة مجلدات.

(٢) انظر: اعتقاد أهل السنة (١٠٨/١ - ١١٠)، وفتح الباري (٣٧/١٣).

(٣) أخرجه ابن ماجه (٣٩٥٠)، وعبد بن حميد في مسنده (ص ٣٧٦)، والطبراني في مسند الشاميين (١٩٦/٣)، واللالكائي في اعتقاد أهل السنة (١٠٥/١)، والدليمي في الفردوس (٤١١/١) من حديث أنس رضي الله عنه.

الأئمة حيث قالوا: إن الجماعة وإن الفرقة الناجية هم أهل الحديث.
كما ذكر ذلك الإمام أحمد بقوله: «إِنْ لَمْ يَكُونُوا أَهْلَ الْحَدِيثِ فَلَا
أَدْرِي مَنْ هُمْ»^(١)، وذكر ذلك أيضًا، عبد الله بن المبارك^(٢)، ويزيد بن
هارون^(٣)، وجماعة من أهل العلم.

وقال آخرون: هم أهل العلم. كما ذكره البخاري^(٤).

خلاصة هذا القول: أن الجماعة هم أهل العلم، وأهل الحديث،
وأهل الأثر، ساق تلك الأقوال الخطيب البغدادي^(٥) في كتابه «شرف

(١) راجع (ص ٥٦).

(٢) هو الإمام أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي، مولى بني
حنظلة من أهل مرو، كان مولده بها سنة ثمانين عشرة ومائة، ومات في شهر
رمضان منصرفًا من طرسوس سنة إحدى وثمانين ومائة، طلب العلم وهو
ابن بضع عشرة سنة، ورحل سنة إحدى وأربعين ومائة، ولقي التابعين، وأكثر
الترحال والتطواف إلى الغاية في طلب العلم والجهاد والحج والتجارة. انظر:
الطبقات الكبرى (٤٩٧/٥)، والوافي بالوفيات (٢٢٥/١٧)، وسير أعلام
النبلاء (٣٧٨/٨، ٣٧٩).

(٣) هو يزيد بن هارون بن زاذي بن ثابت أبو خالد السلمي مولاهم، من أهل
واسط، ولد سنة ثمان عشرة ومائة، قال علي بن المديني: «ما رأيت رجلاً قط
أحفظ من يزيد بن هارون»، وقال الذهبي: «كان رأسًا في العلم والعمل، ثقة
حجة كبير الشأن» اهتوفي سنة ست ومائتين. انظر: الطبقات الكبرى (٧/
٣١٤)، وتاريخ بغداد (٣٣٧/١٤)، وسير أعلام النبلاء (٣٥٨/٩)، والعبر (١/
٣٥٠)، وشذرات الذهب (١٦/٢).

(٤) راجع (ص ٥٦).

(٥) هو أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي أبو بكر الخطيب البغدادي،
أحد مشاهير الحفاظ، وصاحب تاريخ بغداد وغيره من المصنفات العديدة
المفيدة، منها: كتاب الكفاية، والجامع، وشرف أصحاب الحديث، واقتضاء
العلم للعمل، والفقيه والمتفقه، وغير ذلك، ولد سنة اثنتين وتسعين وثلاثمائة،
وتوفي سنة ثلاث وستين وأربعمائة. انظر: تاريخ دمشق (٣١/٥)، والبداية =

أصحاب الحديث» بأسانيدھا إلى من قالھا^(١).

وهذا الذي اشتهر عند العلماء - بل عُدَّ إجماعاً - أن المعني بالجماعة وبالفرقة الناجية هم أهل الحديث والأثر - يعني: في زمن الإمام أحمد ومن قاربه - لأنهم هم الذين نفوا عن دين الله تحريف الغالين وانتحال المبطلين، وهم الذين نصروا السنة، ونصروا العقيدة الحقّة وبينوها، وردوا على من خالفها، وأعلنوا عليه النكير من كل جهة.

القول الثالث: أن الجماعة هم أصحاب رسول الله ﷺ، وهذا القول منسوب إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز الأموي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وهذا القول دليله واضح، وهو أن النبي ﷺ قال في بعض ألفاظ حديث الافتراق: «هِيَ الْجَمَاعَةُ»، وقال في ألفاظ آخر: «مَنْ كَانَ عَلَى مِثْلِ مَا أَنَا عَلَيْهِ الْيَوْمَ وَأَصْحَابِي»^(٢)، معنى ذلك أن الجماعة هي الصحابة.

القول الرابع: وهو قول نذكره لكن لا دليل عليه -: أن الجماعة هي أمة الإسلام عامة. لكن هذا باطل؛ لأنه يناقض حديث الافتراق، فإن حديث الافتراق يبين أن أمة الإسلام - يعني: أمة الإجابة - تفرق إلى ثلاث وسبعين فرقة، وتفسير الجماعة بأنها أمة الإسلام يناقض الحديث مناقضة واضحة صريحة.

القول الأخير: أن الجماعة يراد بها عصبة المؤمنين الذين يجتمعون على الإمام الحق، فيدينون له بالسمع والطاعة، ويعقدون له البيعة الشرعية

= والنهية (١٠١/١٢)، وطبقات الشافعية الكبرى (٢٩/٤)، وشذرات الذهب (٣١١/٣).

(١) انظر: المحدث الفاصل للرامهرمزي (ص ١٨٠) وشرف أصحاب الحديث للخطيب البغدادي (ص ٢٥ - ٢٧).

(٢) حديث الافتراق سبق تخريجه (ص ٥٤).

واختار هذا القول ابن جرير الطبري رحمته الله، وجماعة كثيرون من أهل العلم، قالوا: لأنه بهذا يحصل الاجتماع والائتلاف إذا كان على إمام حق^(١).

إذا كان كذلك فهذه الأقوال، متباينة ولكن في تحديد من هم أهل السنة والجماعة نحتاج إلى أن نعلم هذه الأوصاف التي ذكرت في هذه الأقوال، وتحقيق المقام أن الأقوال الثلاثة الأول وهي: القول بأن الجماعة هم السواد الأعظم، أو أن الجماعة هم أهل الحديث والأثر، أو أن الجماعة هم صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، هذه الأقوال متقاربة، وهي من اختلاف التنوع، لأن الجماعة الذين هم السواد الأعظم كما فسرهما أبو مسعود البدري رحمته الله يعنون بها صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وفسر أكثر أهل العلم الجماعة بأنهم أهل العلم والأثر والحديث؛ لأنهم تمسكوا بما كانت عليه الجماعة قبل أن تفسد، والجماعة المراد بها أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم.

فتحصل إذاً أن هذه الأقوال الثلاثة ترجع إلى معنى واحد، وأن أهل السنة والجماعة هم الذين تابعوا صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتابعوا أهل العلم والحديث والأثر في أمورهم.

أما قول ابن جرير الطبري رحمته الله فهذا صحيح، وهو أن الجماعة هم عصابة المؤمنين الذين اجتمعوا على الإمام الحق، وتبيان ذلك مما يبين حصيلة هذا الكلام ويقرره أتم وأوضح تقرير أن الجماعة مقابلة للفرقة، والافتراق يقابله الاجتماع، وقد ذكر الخطابي رحمته الله^(٢) في كتابه: «العزلة»

(١) انظر: تفسير الطبري (٤/٣٢)، والعزلة للخطابي (ص ٥، ٦).

(٢) هو أبو سليمان الخطابي حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب البستي الفقيه الأديب، صاحب معالم السنن، وغريب الحديث، والغنية عن الكلام، وشرح الأسماء الحسنی وغير ذلك، توفي ببست في ربيع الآخر سنة ثمان وثمانين وثلاثمائة.

كلمة فائقة فيها تحرير هذا المقام، قال: «الفرقة فرقتان: فرقة الآراء والأديان، وفرقة الأشخاص والأبدان، والجماعة جماعتان: جماعة هي الأئمة والأمراء، وجماعة هي العامة والدهماء، فأما الافتراق في الآراء والأديان فإنه محذور في العقول، محرم في قضايا الأصول؛ لأنه داعية الضلال، وسبب التعطيل والإهمال..»^(١) إلى آخر كلامه رَحِمَهُ اللهُ، وهذا كلام دقيق متين.

نأخذ من هذا أنه لفهم معنى الجماعة فهماً دقيقاً، فإنه ينبغي على هذا فهم معنى أهل السنة والجماعة حتى لا يدخل فيهم ما ليس منهم. وتحريره أن الجماعة تطلق باعتبارين:

الأول: جماعة باعتبار الآراء والأديان، فإذا نظرت إلى هذا المعنى في الاجتماع فإنه مأمور به. والاجتماع على الآراء والأديان، وعلى الأقوال في الدين، وعلى الأحكام، وعلى العقائد، وعلى المنهج، ونحو ذلك، لا بد أن يكون له مرجع، ومرجعه في فهم نصوص الكتاب والسنة هم صحابة رسول الله ﷺ، وبهذا يلتقي هذا الفهم مع أقوال أهل العلم الذين قالوا: إن الجماعة هم صحابة رسول الله ﷺ.

وبهذا يلتقي هذا الفهم مع أقوال أهل العلم الذين قالوا إن الجماعة هم صحابة رسول الله ﷺ.

وعلى هذا فالذين أخذوا بما قالته الصحابة رَحِمَهُمُ اللهُ، وما بينته الصحابة من أحكام الشرع الخبرية - يعني: من العقائد - فإنهم على الحق الذي لم يكن مع الفرق التي فارقت الجماعة، وهؤلاء الذين هم مع صحابة رسول الله ﷺ، هم مع السواد الأعظم قبل أن يفسد، ومعلوم أنه لا يحتاج

= انظر: الوافي بالوفيات (٢٠٧/٧)، والعبر (٤١/٣)، وسير أعلام النبلاء (١٧/

٢٣)، وشذرات الذهب (١٢٧/٣).

(١) انظر: الغزلة (ص ٥، ٦).

بالسواد الأعظم في كل حال، وإنما السواد الأعظم الذي يُحتج به هو السواد الأعظم لصحابة رسول الله ﷺ.

وهذه مسألة في غاية الأهمية؛ إذ الاحتجاج بالسواد الأعظم إنما يُراد به السواد الأعظم للمهتدين وهم صحابة رسول الله ﷺ ومن تابعهم في أمور الدين، فهناك إذا قولان رجعا إلى هذا المعنى.

كذلك من قال بأن، الجماعة هم أهل العلم، والحديث، والأثر، ومن سار على نهجهم من الفقهاء، وأهل اللغة، ونحو ذلك، فهؤلاء إنما أخذوا بأقوال الصحابة - رضوان الله عليهم -، وساروا على ما قرروه، فإذا هم مع الجماعة قبل أن تفسد الجماعة، ومع السواد الأعظم قبل أن يتفرق الناس عنه.

وقد جاء عن نعيم بن حماد^(١) أنه قال: «إذا فسدت الجماعة فعليك بما كانت عليه الجماعة قبل أن تفسد، وإن كنت وحدك فإنك أنت الجماعة حينئذ»^(٢)، وهذا يُراد به ما كان عليه صحابة رسول الله ﷺ، قبل أن يفسد الناس؛ لأنه حصلت فتن وحصلت في الناس أمور منكرة وافتراق في الدين، فكيف تضبط هذه المسألة، وهي أعظم المسائل التي هي مسألة الاعتقاد وما يجب اعتقاده، وما يُنتهج في الحياة؟

(١) هو نعيم بن حماد بن معاوية أبو عبد الله الخزاعي المروزي، حبس بسامر بسبب محنة القرآن حتى مات سنة ثمان وعشرين ومائتين، وأوصى أن يدفن في قيوده، قال الإمام أحمد: «أول من عرفناه يكتب المسند نعيم ابن حماد». اهـ. وقال الذهبي: «نعيم من كبار أوعية العلم لكنه لا تركز النفس إلى رواياته». اهـ. انظر: تاريخ بغداد (٣٠٦/١٣)، وتاريخ دمشق (١٤٩/٦٢)، والوافي بالوفيات (٩٨/٢٧)، وسير أعلام النبلاء (٥٩٥/١٠)، وطبقات الحفاظ للسيوطي (ص ١٨٤).

(٢) أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق (٤٠٩/٤٦)، والمزي في تهذيب الكمال (٢٢٥/٢٢)، والمناوي في فيض القدير (٩٩/٤). وانظر: الباعث على إنكار البدع (ص ٢٢)، والدرر السنية (٣٤/٨).

قال أهل العلم: إن الجماعة - يعني: التي من تمسك بها فهو على الجماعة، ومن حاد عنها فهو من أهل الفرقة - هم صحابة رسول الله ﷺ. وهذا ظاهر.

الثاني: اجتماع في الأبدان والأشخاص، وهذا هو الذي فهمه ابن جرير الطبري رَحِمَهُ اللهُ ولا شك أن هذا مأمور به في نصوص كثيرة، فقد أمر النبي ﷺ بلزوم الجماعة، والاجتماع على الإمام، وعدم التفرق عليه، وترك الخروج عليه، والبعد عن الفتن التي تفرق المؤمنين، وهذا مما تميز به صحابة رسول الله ﷺ، وتميز به أهل السنة في كل عصر، فنظر ابن جرير رَحِمَهُ اللهُ في هذا المعنى إلى ما فعله الإمام أحمد رَحِمَهُ اللهُ مع ما حصل من المأمون والمعتصم والواثق؛ فإنه لم ينزع يدًا من طاعة؛ لأنه رأى أن الاجتماع إنما يحصل بذلك، فأخذ بما جاء في النصوص في هذا المعنى، وهكذا أهل السنة والجماعة هم على هذين الأمرين.

فإذاً تحصل أن معنى الجماعة وإن تعددت الأقوال فيها؛ فإن هذه الأقوال كاختلاف التنوع؛ لأن جميعها صحيح دلت عليه نصوص الشرع، فباجتماع هذه الأقوال يحصل لنا المعنى الصحيح لأهل السنة والجماعة. وقد غلط من غلط في معنى أهل السنة والجماعة، فأدخل في أهل السنة والجماعة بعض الفرق الضالة؛ كالأشاعرة، والماتريدية، ومن أمثال من غلط من المتقدمين السفاريني^(١) في شرحه «لوامع الأنوار البهية»، فقال:

(١) هو الإمام المحدث البارع أبو عبد الله محمد بن أحمد بن سالم السفاريني النابلسي الحنبلي، ولد سنة ألف ومائة وأربع عشرة وتوفي سنة ثمان وثمانين ومائة وألف، ومن مؤلفاته شرح عمدة الأحكام، وشرح ثلاثيات أحمد، وشرح نونية الصرصري، وشرح حائية ابن أبي داود، وغذاء الألباب في شرح منظومة الأداب، وشرح الدرة المضية في اعتقاد الفرقة الأثرية وغيرها، انظر عجائب الآثار للجبرتي (١/٤٧٠)، ومقدمة الجزء الأول من لوامع الأنوار البهية.

«اعلم أن أهل السنة والجماعة ثلاث طوائف: أهل الحديث والأثر، والأشاعرة، والماتريدية»^(١). وعلى هذا الكلام فإن الأشعرية والماتريدية وأهل الأثر جميعاً من الجماعة، وهذا باطل؛ لأن أهل الأثر هم الذين تمسكوا بما كانت عليه الجماعة، وأما الأشاعرة والماتريدية فهم يقولون قولتهم المشهورة: «إِنَّ طَرِيقَةَ السَّلَفِ أَسْلَمُ، وَطَرِيقَةُ الْخَلْفِ أَعْلَمُ وَأَحْكَمُ»^(٢)، وهذا لاشك أن فيه افتراء وفرقة وخلافاً واختلافاً عما كانت عليه الجماعة قبل أن يَذَرَ مخيم الابتداع في هذه الأمة.

فإذاً هذا الكلام غلط على أهل السنة والجماعة، ولم يقل به أحد من أئمة أهل السنة والجماعة، فأهل السنة والجماعة فرقة واحدة، وطائفة واحدة لا غير، وهم الذين يعتقدون هذا الاعتقاد الذي سيبينه شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ فِي هذه الرسالة.

وإذاً تبين أن من لم يكن على هذه الجماعة، فإنه على الفرقة والضلال والاختلاف، فهذا يبين أهمية العناية بهذه الرسالة التي تشرح اعتقاد أهل السنة والجماعة قبل أن يخالفها المخالفون، وقبل أن يكثر الفساد والاختلاف في هذه الأبواب، ليتبين وجوب التزام طريقتهم ونهجهم في هذه الأمور التي سيبينها شيخ الإسلام في هذه الرسالة العظيمة، وكل ما سيأتي في هذه الرسالة هو تفصيل لاعتقاد أهل السنة والجماعة مع شيء من الاقتضاب يناسب هذه الرسالة.

(١) انظر: لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية في شرح الدرة المضوية (٧٣/١).

(٢) انظر في بيان هذه المقالة وبطلانها: مجموع الفتاوى (١٥٧/٤)، ودرء التعارض (٣٧٨/٥)، والصواعق المرسلات (١١٣٣/٣)، وفتح الباري (١٣/٣٥٢)، والتحفة في مذاهب السلف للشوكاني (ص ٥٩)، وآيات الأسماء والصفات للشيخ محمد الأمين الشنقيطي رَحِمَهُ اللهُ (ص ٤٦).

وَهُوَ الْإِيمَانُ بِاللَّهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْبَعْثُ بَعْدَ
الْمَوْتِ، وَالْإِيمَانُ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ.

الشَّرْحُ

قد شرحنا مقدمة هذه الرسالة الوجيزة في ألفاظها، الكبيرة في معانيها، وقد ذكر ﷺ أن هذا الاعتقاد الذي سيأتي في هذه الرسالة مفصلاً هو اعتقاد الفرقة الناجية، وهو اعتقاد الطائفة المنصورة، وهو اعتقاد أهل السنة والجماعة.

وقال هنا في بيان هذا الاعتقاد: ﴿وَهُوَ الْإِيمَانُ بِاللَّهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْبَعْثُ بَعْدَ الْمَوْتِ، وَالْإِيمَانُ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ﴾، اعتقاد أهل السنة والجماعة مبني على هذه الأركان التي بينها الشيخ رحمه الله في هذه الكلمات، وهذه الكلمات هي أركان الإيمان التي جاء الأمر بها في الآيات والأحاديث الصحيحة، قال ﷺ: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ﴾ [البقرة: ١٧٧] فذكر في هذه الآية هذه الخمسة، وقال ﷺ في آخر السورة نفسها: ﴿كُلُّ ءَامِنٍ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا فَرْقَ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، وقال ﷺ: ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْتُهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩].

وقد جاءت هذه الستة في حديث جبريل عليه السلام الذي في الصحيح، من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال: «قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِيمَانِ. قَالَ: أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ

خَيْرِهِ وَشَرِّهِ»^(١) هذه الأركان الستة هي أركان الإيمان^(٢).

والإيمان إذا قُرن بالإسلام فيُعنى به الاعتقاد الباطن^(٣)، وهذه الرسالة فيها ذكر الاعتقاد - اعتقاد أهل السنة والجماعة - فتحصل أن الإسلام يعنى به الأمور الظاهرة، والإيمان يعنى به الأمور الباطنة؛ أمور اعتقاد القلب، وهو مبني على أركان ستة:

الأول: الإيمان بالله.

الثاني: الإيمان بالملائكة.

الثالث: الإيمان بالكتب.

الرابع: الإيمان بالرسول.

الخامس: الإيمان بالبعث بعد الموت، أي: الإيمان باليوم

الآخر.

السادس: الإيمان بالقدر خيره وشره من الله تعالى.

(١) أخرجه مسلم في أول كتاب الإيمان (٨).

(٢) قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ فِي نَوْنِيَّتِهِ:

فَالرُّسُلُ مُتَّفِقُونَ قَطْعًا فِي أَصْو
لِ الدِّينِ دُونَ شَرَائِعِ الْإِيمَانِ
كُلُّ لَهُ شَرْعٌ وَمِنْهَا جُ وَذَا
فِي الْأَمْرِ لَا التَّوْحِيدِ فَافْهَمَ دَانِ
إِلَى أَنْ قَالَ:

وَكَذَلِكَ نَقَطْعُ أَنَّهُمْ أَيْضًا دَعَا
لِلْخَمْسِ وَهِيَ قَوَاعِدُ الْإِيمَانِ
إِيمَانُنَا بِاللَّهِ ثُمَّ بِرُسُلِهِ
وَبِجُنْدِهِ وَهُمْ الْمَلَائِكَةُ الْأُولَى
وَبِكُتُبِهِ وَقِيَامَةِ الْأَبْدَانِ
هَذِي أَصُولُ الدِّينِ حَقًّا لَا أَصُو
هُمْ رُسُلُهُ لِمَصَالِحِ الْأَكْوَانِ
لُ الْخَمْسِ لِلْقَاضِي هُوَ الْهَمْدَانِي

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (١/٤٣٤، ٤٣٥).

(٣) انظر: كتاب الإيمان الكبير لشيخ الإسلام ابن تيمية من مجموع الفتاوى (٧/

٢٥٩)، وفتح الباري (١/١١٥)، وعمدة القاري (١/١٩٦).

فما هو معنى الإيمان؟

الإيمان له معنى في اللغة، وله معنى في الشرع؛ لأنه من الألفاظ التي نقلت من معناها اللغوي إلى معنى شرعي، مثل: الصلاة، والزكاة، ونحو ذلك.

فأما معناه في اللغة^(١): فهو التصديق أو التصديق الجازم؛ كما قال الله ﷻ مخبراً عن قول إخوة يوسف لأبيهم: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ [يوسف: ١٧]، يعني: ما أنت بمصدقنا ولو كنا صادقين، فالإيمان في اللغة: هو التصديق، آمن لفلان يعني صدقه، آمنت لكلامك يعني صدقت لكلامك حيث إنه لا ريب عندي فيما تقول.

وأما معناه في الشرع: فهو قول وعمل، قول القلب وعمل القلب، وقول الجوارح وعمل الجوارح، فالإيمان في الشرع فيه زيادة على معناه اللغوي أنه له موارد - القلب والجوارح - فهو «قول وعمل».

حصر هذا أهل العلم بقولهم: «إن الإيمان في الشرع هو: القول باللسان» يعني: شهادة التوحيد «والاعتقاد بالجنان» الاعتقاد المفصل الذي سيأتي بيانه «والعمل بالجوارح والأركان»^(٢)، فهذا هو معنى الإيمان في النصوص، وهو المراد بالإيمان عند أهل السنة والجماعة.

فمعتقد أهل السنة والجماعة في الإيمان ما جمع خمسة أمور، هي:

الأول: قول القلب وهو اعتقاد القلب، واعتقادات القلب هي أقواله؛ لأنه يحدث بها نفسه ويقولها في قلبه، فأقوال القلب هي

(١) انظر: لسان العرب (١٢/٢٩٤)، (١٣/٢٣)، والتعريفات للجرجاني (ص ٦٠).

(٢) انظر: العقيدة لأحمد بن حنبل (ص ١١٧)، ولمعة الاعتقاد (ص ٢٣)، ومجموع

الفتاوى (٧/٥٠٥)، واجتماع الجيوش الإسلامية (ص ٨٤).

الاعتقادات، وستأتي مفصلة في هذا الكتاب - إن شاء الله -.

الثاني: قول اللسان بالشهادة لله بالتوحيد، فيقول: لا إله إلا الله محمد رسول الله ﷺ.

الثالث: عمل القلب، وأوله نيته وإخلاصه، وأنواع أعمال القلوب من التوكل والرجاء والرغبة والخوف والمحبة والإنابة والخشية، ونحو ذلك.

الرابع: عمل الجوارح والأركان بأنواع الأعمال مثل: الصلاة، والزكاة والجهاد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ونحو ذلك من الأعمال

الخامس: أن الإيمان يزيد بطاعة الرحمن، وينقص بمعصية الرحمن وطاعة الشيطان.

فهذه خمسة أمور تميز بكل واحد منها أهل السنة والجماعة عمن خالفهم في هذا الأصل، فمن قال من السلف: «إن الإيمان قول وعمل»، فهو يعني به هذه الأمور الخمسة، أما زيادته ونقصانه فقد دلت عليها الأدلة الكثيرة؛ كقوله ﷺ: ﴿لِيَزَادُوا إِيْمَانًا مَعَ إِيْمَانِهِمْ﴾ [الفتح: ٤]، وقوله: ﴿فَزَادَتْهُمْ إِيْمَانًا﴾ [التوبة: ١٢٤].

فإذا صار عندنا مسمى للإيمان غير ما تدل عليه اللغة في الإيمان؛ وذلك أن الإيمان في اللغة أصله التصديق الجازم، وقال بعض أهل العلم: إن أصله من الأمن؛ لأن من صدق جازمًا فإنه يأمن غائلة التكذيب^(١).

وفي الاصطلاح عند أهل السنة والجماعة: هو ما فسروه بالأمور الخمسة.

(١) انظر: النهاية في غريب الحديث (١/٦٩)، وشرح الطحاوية (ص ٣٨٠ وما بعدها).

وفي القرآن أتى الإيمان بالمعنى اللغوي وبالمعنى الشرعي، وقد فرَّق بين مجيء هذا وهذا في القرآن بعض أهل العلم بقوله: إنَّ غالب ما جاء فيه الإيمان بالمعنى اللغوي فإنه يُعدى باللام، وما جاء فيه بالمعنى الشرعي فإنه يُعدى فيه بالباء.

أما القسم الأول: وهو الإيمان اللغوي الذي عُدي باللام، مثل قول الله ﷻ: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧]، فلمَّا قال: ﴿يُؤْمِنُ لَّنَا﴾ فعُدِّي الإيمان باللام علمنا أن الإيمان هنا بالمعنى اللغوي. تقول: آمنت لك: يعني: صدَّقتك تصديقًا لازمًا؛ وكما قال ﷻ: ﴿فَأَمَّنَ لَهُ لُوطٌ﴾ [العنكبوت: ٢٦] يعني: صدَّق به تصديقًا لازمًا.

أما القسم الثاني: وهو الإيمان الشرعي، فإنه يُعدى بالباء، مثل قول الله ﷻ: ﴿ءَأَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، وقوله: ﴿فَإِنْ ءَأَمَّنُوا بِمِثْلِ مَا ءَأَمَنْتُمْ بِهِ﴾ [البقرة: ١٣٧]، فهذا إيمان شرعي خاص.

وزيادة الإيمان ونقصانه أصل عند أهل السنة والجماعة يخالفون به الخوارج ومن يُكفِّرون بالذنوب، وينبغي أن يُعلم هنا أن أهل السنة يقولون: «لا نُكفِّر بذنوب» ويقصدون بذلك لا يُكفِّرون بعمل المعاصي، أما مباني الإسلام العظام التي هي الصلاة والزكاة والحج ففي تكفير تاركها والعاصي بتركها خلاف مشهور عندهم^(١) فقولهم: إن أهل السنة والجماعة يقولون: لا نُكفِّر بذنوب ما لم يستحلّه بإجماع. يعني المعصية، أما المباني العظام فإن التكفير عندهم الخلاف فيه مشهور، يعني منهم من يُكفِّر بترك مباني الإسلام العظام أو أحد تلك المباني، ومنهم من لا يُكفِّر.

كذلك ينبغي أن يُعلم أن قولنا: العمل داخل في مسمى الإيمان وركن فيه لا يقوم الإيمان إلا به، نعني به جنس العمل وليس أفراد

(١) انظر الخلاف في تكفير تارك المباني في مجموع الفتاوى (٧/٦٠٩ - ٦١١).

العمل؛ لأن المؤمن قد يترك أعمالاً كثيرة صالحة مفروضة عليه ويبقى مؤمناً، لكنه لا يُسمى مؤمناً ولا يصح منه إيمان إذا ترك كل العمل، يعني إذا أتى بالشهادتين وقال: أقول ذلك وأعتقد به بقلبي، وأترك كل الأعمال بعد ذلك، وأكون مؤمناً. فالجواب: إن هذا ليس بمؤمن؛ لأن ترك العمل مُسقط لأصل الإيمان، يعني ترك جنس العمل مُسقط للإيمان، فلا يوجد مؤمن عند أهل السنة والجماعة يصح إيمانه إلا ولا بد أن يكون معه مع الشهادتين جنس العمل الصالح، جنس الامتثال للأوامر والاجتناب للنواهي.

كذلك الإيمان مرتبة من مراتب الدين، والإسلام مرتبة من مراتب الدين، والإسلام فُسر بالأعمال الظاهرة؛ كما جاء في المسند أن النبي ﷺ قال: «الإِيمَانُ فِي الْقَلْبِ، وَالْإِسْلَامُ عِلَانِيَةٌ»^(١)، يعني أن الإيمان ترجع إليه العقائد - أعمال القلوب - وأما الإسلام هو ما ظهر من أعمال الجوارح.

فليُعلم أنه لا يصح إسلام عبد إلا ببعض إيمان يصح إسلامه؛ كما أنه لا يصح إيمانه إلا ببعض إسلام يصح إيمانه، فلا يُتصور مسلم ليس بمؤمن البتة، ولا مؤمن ليس بمسلم البتة، وقول أهل السنة: إن كل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمناً. لا يعنون به أن المسلم لا يكون معه

(١) رواه أحمد في المسند (٣/١٣٥)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٦/١٥٧)، وأبو يعلى في مسنده (٥/٣٠١)، وقال محققه حسين أسد: «إسناده حسن». اهـ. وفي إسناده علي بن مسعدة الباهلي، قال فيه البخاري: فيه نظر. وقال ابن عدي: أحاديثه غير محفوظة. وقال أبو حاتم: لا بأس به. وقال ابن معين: صالح. ووثقه الطيالسي. وقال الذهبي: فيه ضعف. وقال ابن حجر: صدوق له أوهام. انظر في ترجمته: التاريخ الكبير (٦/٢٩٤)، والضعفاء للعقيلي (٣/٢٥٠)، والكامل لابن عدي (٥/١٨٥٠)، والكاشف للذهبي (٢/٤٧).

شيء من الإيمان أصلاً، بل لابد أن يكون معه مُطلق الإيمان الذي به يصح إسلامه، كما أن المؤمن لابد أن يكون معه مُطلق الإسلام الذي به يصح إيمانه - ونعني بمُطلق الإسلام جنس العمل - فبهذا يتفق ما ذكره في تعريف الإيمان، وما أصلوه من أن كل مؤمن مسلم دون العكس.

فإذاً هاهنا - كما يقول أهل العلم عند أهل السنة والجماعة - خمس نونات:

النون الأولى: أن الإيمان قول اللسان، هذه النون الأولى يعني اللسان.

الثانية: أنه اعتقاد الجنان.

الثالثة: أنه عمل بالأركان.

الرابعة: أنه يزيد بطاعة الرحمن.

والخامسة: أنه ينقص بطاعة الشيطان وبمعصية الرحمن.

والإيمان متفاضل، كلما عمل العبد طاعة زاد إيمانه، وكلما عمل العبد معصية نقص إيمانه، فبقدر المعصية ينقص الإيمان، وبقدر إيمانه ومتابعته وإحداثة للطاعات يزيد إيمانه، سواء كانت طاعات القلوب من الاعتقادات والأعمال، أو طاعات الجوارح من الأعمال الصالحات، فإن الإيمان يزداد بذلك، فإذا عمل معصية نقص الإيمان.

كذلك الناس في أصل الإيمان ليسوا سواء بل مختلفون، فإيمان أبي بكر ليس كإيمان سائر الصحابة؛ ولهذا قال شعبة أبو بكر بن عياش القارئ المعروف^(١): «مَا سَبَقَهُمْ أَبُو بَكْرٍ بِكَثْرَةِ صَلَاةٍ وَلَا صِيَامٍ، وَإِنَّمَا بِشَيْءٍ وَقَرَّ

(١) هو الإمام أبو بكر بن عياش بن سالم الأسدي مولا هم الكوفي، شيخ الكوفة في القراءة والحديث، قال الإمام أحمد: «قد اختلفوا في اسمه، وغلبت عليه كنيته». اهـ.

فِي قَلْبِهِ»^(١)، وهذا مستقى من بعض الأحاديث أو من بعض الآثار، ومعنى كلامه أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه كان معه من أصل الإيمان ما ليس عند غيره، فَيَغْلُظُ أَهْلُ السَّنة من قال: «إِنَّ أَهْلَ الْإِيمَانِ فِي أَصْلِهِ سَوَاءٌ، وَإِنَّمَا يَتَفَاضِلُونَ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَعْمَالِ»^(٢)، بل هم مختلفون في أصله.

وفهمُ معتقد أهل السنة والجماعة في الإيمان يمنع من الدخول في الضلالات؛ من التكفير بالمعصية، أو من التكفير بما ليس بمكفر، فلو فهم المسلم معتقد أهل السنة والجماعة في الإيمان حصَّن لسانه وعقله من الدخول في الغلو في التكفير، واتباع الفرق الضالة التي سارعت في باب التكفير فخاضت فيه بغير علم، فكفروا المسلمين، وأدخلوا في الإسلام والإيمان من ليس بمسلم ولا مؤمن.

قال هنا: {وَهُوَ الْإِيمَانُ بِاللَّهِ}، والإيمان بالله يشمل أشياء:

أولاً: أن يؤمن العبد بأن له ربًّا موجودًا، وأن المخلوقات لم توجد من عدم، وأن لهذا الملكوت مُوجِد.

الثاني: أن يؤمن بأن هذا الذي له هذا الملك واحد في ربوبيته، لا شريك له في ملكه، يحكم في ملكه بما يشاء، لا معقب لحكمه، ولا راد لأمره، وهذا الذي يُعنى به توحيد الربوبية.

= ف قيل: اسمه شعبة، وقيل: محمد، وقيل: اسمه كنيته، وقيل غير ذلك، توفي سنة ثلاث وتسعين ومائة.

انظر: تاريخ بغداد (١٤/٣٧١)، والوافي بالوفيات (١٠/١٥١)، والعبر (١/٣١١)، وشذرات الذهب (١/٣٣٤)، وطبقات الحفاظ (ص ١١٩).

(١) ذكره العراقي في تخريج الإحياء وقال: رواه الترمذي الحكيم، وقال في النوادر: إنه من قول بكر بن عبد الله المزني. ولم أجده مرفوعًا. انظر: المغني عن حمل الأسفار (١/٢٣) وكشف الخفاء للعجلوني (٢/٢٤٨).

(٢) كما قال بذلك الإمام الطحاوي، انظر شرح الطحاوية لابن أبي العزّ (ص ٣٧٣).

ثالثاً: الإيمان بأن هذا الذي له ملكوت كل شيء وأنه صاحب هذا الملك وحده دونما سواه، الذي ينفذ أمره في هذا الملكوت العظيم، أنه له الأسماء الحسنى والصفات العلى، له النعوت الكاملة، وله الكمال المطلق بجميع الوجوه، الذي ليس فيه نقص من وجه من الوجوه، بل له الكمال في أسمائه، وله الكمال في صفاته، وله الكمال في أفعاله، وله الكمال في حكمه في بريته وفي خلقه، وهذا هو الذي يُعنى به توحيد الأسماء والصفات. ويعتقد مع ذلك أنه في تلك النعوت وتلك الصفات أنه ليس ثم أحد يماثله فيها ولا يكافئه فيها؛ كما قال ﷺ: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥] وقال ﷺ: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]، فليس له ﷺ مثل، ولا كفؤ، ولا نظير، ولا ند، ولا عدل، تبارك ربنا وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

الرابع والأخير - وهو المهم الأعظم في الإيمان بالله -: الإيمان بأن هذا الرب الذي له الملك وحده دونما سواه، والذي له نعوت الجلال والجمال والكمال على وجه الكمال أنه هو المستحق للعبادة وحده دونما سواه، وأن كل ما سواه لا يستحق شيئاً من العبادة، وأن أنواع العبادة - عبادات القلب أو عبادات الجوارح - أن المستحق لها قليلها وكثيرها هو الله ﷻ وحده دونما سواه. فمن أتى بهذه الدرجات الأربع فقد أتى بالإيمان بالله الذي هو ركن من أركان الإيمان، ومن ترك الأولى منها فهو ملحد لاشك، يتبع ذلك أنه لا يعتقد شيئاً بعد ذلك، وكذلك من أشرك في الربوبية ولم يعتقد الربوبية الكاملة لله ﷻ وحده فإنه يتبع ذلك، وكذلك من لم يوحد الله ﷻ في العبادة فإنه لا يسمى مؤمناً بالله ولو كان يعتقد أن الله ﷻ موجود، وأن له الربوبية الكاملة له وحده دونما سواه، وأنه له الأسماء الحسنى والصفات العلى، فإذا لم يوحد الله ﷻ في العبادة في نفسه، أو أقر عدم توحيد الله ﷻ بتصحیحه

لذلك أو بتجويزه له فهو لم يؤمن بالله. أما من أشرك في الأسماء والصفات، فهل ينتفي إيمانه بذلك فيصبح كافراً؟ الجواب: من لم يؤمن بتوحيد الأسماء والصفات ففي حقه تفصيل يأتي - إن شاء الله تعالى - في هذه الرسالة، لأنه سيأتي بعد قليل قول شيخ الإسلام: ﴿وَمِنَ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ: الْإِيمَانُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ فِي كِتَابِهِ، وَبِمَا وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ ﷺ﴾، وسيذكر الإيمان بالأسماء والصفات من الكتاب والسنة على وجه التفصيل، فمرجئ تفصيل هذا الحكم إلى موضعه.

إذاً من أنكر توحيد الأسماء والصفات، يعني: من لم يثبت لله ﷻ جميع الأسماء والصفات، أو قال بالتشبيه في بعض المواضع، أو نحو ذلك، فهل يقال: إن هذا ليس بمؤمن بالله؟ الجواب: ثم تفصيل يأتي في موضعه - إن شاء الله تعالى - وهو من المهمات؛ لأن من الناس من غلا في هذا الجانب وكفر بالإخلال بشيء من أفراد توحيد الأسماء والصفات.

الثاني من أركان الإيمان: الإيمان بالملائكة، فلا يصح إيمان العبد إلا أن يؤمن بالملائكة، ولفظ الملائكة جمع «مَلَأَك»، وأصل هذه الكلمة «مَلَأَك» مقلوبة عن «مَأَلَك»، والمَأَلَك: مصدر - يعني بالاعتبار العام - أصلها من الألوكة، والألوكة: هي الرسالة، وفِعْلُهَا أَلَأَكَ يَأْلُكَ أَلْوَكَةً^(١)، يعني: أرسل برسالة خاصة وبمهمة خاصة، فإذا مبنى هذا الاسم على الإرسال، «فالملائكة» من لفظها اللغوي معناها: المرسلون برسالة خاصة والقائمون بمهمة خاصة.

كما قال الشاعر أبو ذؤيب^(٢):

(١) انظر: مادة: (أ ل ك) في النهاية في غريب الأثر (١/٦١)، ولسان العرب (١/٥٣٥)، (١٠/٣٩٣)، وتاج العروس (٢٧/٤٨)، ومادة (لأك) في لسان العرب (١٠/٤٨٢).

(٢) هو خويلد بن خالد بن محرز بن زبيد بن أسد بن مخزوم الهذلي، أبو ذؤيب، =

أَلِكْنِي إِلَيْهَا وَخَيْرُ الرِّسْوِ لِي أَعْلَمُهُمْ بِنَوَاحِي الْخَبَرِ^(١)
أي: أرسلني إليها برسالة خاصة.

والملائكة هم الموكلون من الله ﷻ، والمرسلون في تصريف ملكوته،
كما قال سبحانه: ﴿قُلْ يَتُوفَّكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾ [السجدة: ١١].

والإيمان بالملائكة مرتبتان: إيمان إجمالي، وإيمان تفصيلي.

المرتبة الأولى: الإيمان الإجمالي، هو المعنى بهذا الركن، ومعناه
أن يؤمن العبد بأن الملائكة خلق من خلق الله ﷻ، خلقهم من نور؛ كما
جاء في حديث عائشة رضي الله عنها الذي رواه مسلم: «خُلِقَتِ الْمَلَائِكَةُ مِنْ
نُورٍ»^(٢)، فهم أرواح مطهرة مكرمة جعلهم الله ﷻ عنده، يعني: أنه
جعلهم في السماء، فأصل مقامهم في السماء، وقد يوكلون بأعمال في
الأرض فينزلون بأمر الله ﷻ، قال ﷻ: ﴿نَزَّلَ الْمَلَكُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ
رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرِ﴾ [القدر: ٤] وقال: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ [الشعراء: ١٩٣]
يعني: أصل مكانهم في السماء؛ كما أن أصل مكان الجن والإنس في
الأرض. فمن اعتقد هذا الإيمان الإجمالي وهو أن الملائكة خلق من
خلق الله ﷻ، وأنهم خلق مطهرون لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما
يؤمرون، وأنهم عبيد لله وليسوا بمعبودين، فقد حقق وأتى بهذا الركن
وهذه المرتبة الإجمالية، فمن قال من العوام: أؤمن بأن الملائكة

= شاعر مجيد مخضرم، أدرك الجاهلية والإسلام، قدم المدينة عند وفاة النبي ﷺ
فأسلم وحسن إسلامه، وغزا الروم في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ومات
ببلاد الروم، وكان أشعر هذيل، وكانت هذيل أشعر أحياء العرب، توفي سنة
ست وعشرين. انظر: تاريخ دمشق (٥٣/١٧)، والبداية والنهاية (٢٢٢/٧)،
ومعجم الأدباء (٣٠٦/٣)، والإصابة في تمييز الصحابة (١٣١/٧).

(١) انظر: طبقات فحول الشعراء (١٢٣/١)، والأغاني للأصفهاني (٢٧٩/٦)،

ومعجم ما استعجم (٤٢٧/١).

(٢) أخرجه مسلم (٢٩٦٦).

موجودون وهم عبيد لله ﷻ ولا يُعْبَدُونَ. فقد حقق هذا الركن.

المرتبة الثانية: الإيمان التفصيلي، وهي الإيمان بكل ما أخبر به الله ﷻ في كتابه، أو أخبر به النبي ﷺ في السنة من أحوال الملائكة وصفاتهم وخلقهم ومميزاتهم، وما وكلوا به، وأنواع المهمات، ونحو ذلك، وهذا إيمان تفصيلي يلزم العبد الإيمان به إذا علم النص في ذلك، فإذا علم النص وجب عليه الإيمان به؛ لأنه أمر غيبي، أما من لم يصل إليه النص فإنه لا يكون ناقضاً لإيمانه بالملائكة إذا كان قد أتى بالإيمان الإجمالي؛ لأن الإيمان التفصيلي يختلف فيه الناس تبعاً للعلم.

فلو سألت عامياً وقلت له: هل تؤمن بإسرافيل؟ فقال: لا أو من بإسرافيل من إسرافيل هذا؟ فهذا لا يُعد كافراً منكراً لوجود هذا الملك إلا إذا عُرِّفَ بالنصوص وعُلِّمَ بها إعلاماً، فيكون بعد ذلك الجاحد له كافراً، وهذا مرجعه إلى تكذيب النصوص لا عدم الإيمان بالملائكة؛ لأنه قد يكون مؤمن بجنس الملائكة لكن ليس مؤمناً بهذا على هذا الوجه، فيكون مكذباً للنص، فيُعَرَّفَ ويُعَلِّمَ، فإن أنكر كفر.

فيمكن أن نقول في جملة بحث الملائكة: الملائكة من حيث خَلَقَهُم خلق عظيم، يعني: في الصفة، وأنهم خُلِقُوا من نور، فلا يراهم الإنسان بعينه المجردة، لكن إن كُشف عنه الغطاء رأى؛ كما قال ﷻ: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق: ٢٢]، فالإنسان على بصره غطاء يعني حدود يرى بها، لكن إذا كشف الله ﷻ الغطاء البشري في الدنيا لأنبيائه ورسله فإنهم يرون ما لا يرى غيرهم، فيرون الملائكة على صورتهم التي خلقهم الله ﷻ عليها؛ كما ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ رأى جبريل على صورته التي خلق عليها مرتين، قد سد الأفق^(١)، وجاء في وصف جبريل عليه السلام أنه: «لَهُ سِتْمَاءَةٌ جَنَاحٌ»^(٢)، ومنهم ذوو الأجنحة،

(١) أخرجه مسلم (١٧٧) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) أخرجه البخاري (٣٢٣٢)، ومسلم (١٧٤) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

ومنهم من ليس بذئ أجنحة، خلقهم متنوع لكن يجمعهم أن خلقهم من نور. والملائكة أنواع، والله ﷻ وُكِّلَ الملائكة بأعمال، فهذا مختص بالسحاب، وهذا مختص بالهواء، وهذا بالبحار، وهذا بالإنسان... إلى آخره، في أعمال كثيرة جداً، فما من شيء يحصل إلا والله ﷻ قد أمر به، وحدث بأمره وإذنه وقدرته، والملائكة موكلون بذلك، فالموكل بقبض الأرواح ملك من الملائكة اسمه عند أهل الكتاب «عزرائيل»^(١)، وفي بعض الآثار أو بعض المقاطيع سُمي «عبد الرحمن»، هذا هو الموكل بقبض أرواح العالمين؛ كما قال ﷻ: ﴿قُلْ يَتُوفَنَكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾ [السجدة: ١١]، وتحتة ملائكة وهو رئيسهم وكبيرهم يأمرهم فيقبضون أرواح العباد؛ كما قال ﷻ: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفْرِطُونَ﴾ [الأنعام: ٦١]، فهم رسل وسيدهم أو رئيسهم ملك الموت.

ومن الملائكة ثلاثة كرمهم الله ﷻ وجعلهم سادة الملائكة، وهم: جبرائيل، وميكائيل، وملك النفخ في الصور إسرافيل.

وهؤلاء الثلاثة في مهمتهم تشابه^(٢):

(١) أخرج أبو الشيخ في العظمة (٩٠٩/٣) عن أشعث بن أسلم قال: «سأل إبراهيم صلوات الله عليه ملك الموت واسمه عزرائيل، وله عينان في وجهه وعينان في قفاه...» وتسمية ملك الموت «عزرائيل» لم تثبت لا في القرآن ولا في الأحاديث الصحيحة، لكن ذكره شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ بِذلك في مجموع الفتاوى (٢٥٩/٤) فقال: «الذي عليه أكثر الناس أن جميع الخلق يموتون حتى الملائكة وحتى عزرائيل ملك الموت». اهـ. وقال ابن كثير في البداية والنهاية (٤٧/١): «وأما ملك الموت فليس بمصرح باسمه في القرآن ولا في الأحاديث الصحاح، وقد جاء تسميته في بعض الآثار بعزرائيل، والله أعلم». اهـ. وانظر: الإمتاع بالأربعين المتباينة السماع للحافظ ابن حجر (ص ١٠٨)، والدر المشور (٥٤٢/٦).

(٢) أخرج الطبراني في الكبير (١٢٠٦١)، وأبو الشيخ في العظمة (٧٠٠/٢)، =

فجبرائيل: جعله الله ﷻ سيداً على الملائكة وموكلاً بالوحي، فهو الذي ينزل بالوحي من الله ﷻ إلى رسله وملائكته.

وميكائيل: موكل بالقطر من السماء يُصَرِّفه كما يأمر الله ﷻ قال ﷻ: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَاهُ بَيْنَهُمْ لِيَذَكَّرُوا﴾ [الفرقان: ٥٠].

وإسرافيل: هو: الموكل بالنفخ في الصور، ونحو ذلك.

والتناسب بينهم - كما ذكر العلماء -: أن هؤلاء متصلة بهم الحياة، فجبرائيل متصلة به حياة الدين، وهي حياة الأرواح الحقيقية؛ لأنه ينزل بالوحي، وميكائيل بحياة الأرض؛ بالقطر من السماء، وإسرافيل بحياة الأبدان بعد موتها. هذا كله من الإيمان التفصيلي الذي أُلِّفَ فيه مؤلفات في وصف الملائكة وخلقتهم ومنازلهم، وفي أحوالهم وأعمالهم وعباداتهم، وما وكلوا به من الأعمال، ومن أحسن ما كُتِبَ في هذا: كتاب «عالم الملائكة الأبرار» للدكتور الأشقر؛ فإنه جمع فيه جمعاً حسناً طيباً، وتحرى الصواب في كثير من مباحثه.

الركن الثالث: الإيمان بالكتب: فيعتقد أن الله ﷻ أنزل كتباً على من شاء من رسله، والإيمان بالكتب يكون على مرتبتين:

= (٧٠١)، وابن أبي شيبه في العرش (ص ٨٦، ٨٧) من حديث ابن عباس ؓ أن النبي ﷺ قال: «...مَنْ هَذَا يَا جِبْرِيلُ؟ قَالَ: هَذَا إِسْرَافِيلُ، خَلَقَهُ اللَّهُ يَوْمَ خَلَقَهُ بَيْنَ يَدَيْهِ صَافَاً قَدَمَيْهِ لَا يَرْفَعُ طَرْفَهُ، بَيْنَهُ وَبَيْنَ الرَّبِّ سَبْعُونَ نُورًا، مَا مِنْهَا مِنْ نُورٍ يَكَادُ يَذْنُو مِنْهُ إِلَّا اخْتَرَقَ، بَيْنَ يَدَيْهِ لَوْحٌ، فَإِذَا أَمَرَ اللَّهُ ﷻ فِي شَيْءٍ فِي السَّمَاءِ أَوْ فِي الْأَرْضِ، ارْتَفَعَ ذَلِكَ اللَّوْحُ فَضَرَبَ جَبْهَتَهُ فَيَنْظُرُ، فَإِنْ كَانَ مِنْ عَمَلِي أَمْرِي بِهِ، وَإِنْ كَانَ مِنْ عَمَلِ مِيكَائِيلَ أَمَرُهُ بِهِ، وَإِنْ كَانَ مِنْ عَمَلِ مَلِكِ الْمَوْتِ أَمَرُهُ بِهِ، فَقُلْتُ: يَا جِبْرِيلُ، وَعَلَى أَيِّ شَيْءٍ أَنْتَ؟ قَالَ: عَلَى الرِّيحِ وَالْجُنُودِ، قُلْتُ: عَلَى أَيِّ شَيْءٍ مِيكَائِيلُ؟ قَالَ عَلَى النَّبَاتِ وَالْقَطْرِ، قُلْتُ عَلَى أَيِّ شَيْءٍ مَلِكُ الْمَوْتِ؟ قَالَ: عَلَى قَبْضِ الْأَنْفُسِ».

إيمان إجمالي: وهو القدر المجزئ من الإيمان بالكتب، فيؤمن العبد أن الله ﷻ أنزل كتبًا مع رسله إلى خلقه، وجعل في هذه الكتب الهدى والنور والبيّنات وما به يصلح العباد، وأن منها القرآن الذي هو كلام الله ﷻ، وأن هذه الكتب التي أنزلت مع الرسل كلها حق؛ لأنها من عند الله ﷻ، والله ﷻ هو الحق المبين، وما كان من جهة الحق فهو حق، يوقن بذلك يقينًا تامًا.

ثم بعد ذلك يكون الإيمان التفصيلي: فيوقن ويؤمن إيمانًا خاصًا بأن القرآن آخر هذه الكتب، وأنه كلام الله منه بدأ وإليه يعود، وأنه حجة الله على الناس إلى قيام الساعة، وأنه به نُسخَت جميع الرسالات وجميع الكتب التي قبله، وأنه حجة الله الباقية على الناس، وأن هذا الكتاب مهيمن على جميع الكتب، وما فيه مهيمن على جميع ما سبق؛ كما قال ﷻ في وصف كتابه: ﴿وَمُهَيِّمًا﴾ [المائدة: ٤٨]، وأن ما فيه من الأخبار يجب تصديقها، وما فيه من الأحكام يجب امتثالها، وأن من حكم بغيره فقد حكم بهواه ولم يحكم بما أنزل الله. ويؤمن بجميع الكتب السابقة: التوراة، والإنجيل، والزبور، وصحف إبراهيم، وصحف موسى، ونحو ذلك، فيؤمن بأن الله ﷻ أنزل على موسى التوراة، وأنزل على عيسى الإنجيل، قد يقول قائل: أنا لا أعرف التوراة، أو لا أعرف الإنجيل، فإذا عُرِّفَ وجب عليه الإيمان، وهكذا في تفاصيل ذلك. فمن علم شيئًا بدليله وجب عليه أن يؤمن به، لكن أول ما يدخل في الإسلام يجب عليه أن يؤمن بالقدر المجزئ، وهو الذي يصح معه إيمان المسلم.

الركن الرابع: الإيمان بالرسول: وكذلك الإيمان بالرسول على مرتبتين:

إيمان إجمالي: فإذا آمن العبد بأن الله ﷻ أرسل رسلًا يدعون أقوامهم إلى التوحيد، وأنهم بلَّغوا ما أمروا به، وأيدهم الله ﷻ بالمعجزات والبراهين والآيات الدالة على صدقهم، وأنهم كانوا أتقياء

بررة، بلغوا الأمانة وأدوا الرسالة، والإيمان بهم متلازم؛ فمن كفر بواحد منهم فقد كفر بالله ﷻ وبجميع الرسل عليهم الصلاة والسلام.

فبهذا يكون قد آمن بالرسول جميعاً، ثم يؤمن إيماناً خاصاً بمحمد ﷺ بأنه خاتم الرسل، وأن الله ﷻ بعثه بالحنيفية السمحة، بعثه بدين الإسلام الذي جعله خاتم الأديان وآخر الرسالات.

أما الإيمان التفصيلي بالرسول: ففيه مقامات كثيرة، يتبع العلم التفصيلي بأحوال الرسل، وأسمائهم، وأحوالهم مع أقوامهم، وما دعوا إليه، وكتبهم، ونحو ذلك، وفيه أشياء مستحبة في تفاصيل.

ومن أحسن من ذكر تفصيل ذلك الشيخ حافظ الحكمي رَحِمَهُ اللهُ فِي كتابه (معارج القبول)، فيرجع إليه لمعرفة المعنى الإجمالي والتفصيلي للإيمان بالكتب والرسل، وما يحصل به الكفر من ذلك، وما لا يكون عدم المعتقد له كافراً.

وهنا مناسبة وهي: أن الإيمان بالله هو الأصل، والملائكة هم الوساطة بين الله وبين خلقه، فهم الذين يَنْزِلُونَ بالوحي إلى الرسل وَيَنْزِلُونَ بالكتب والشرائع؛ لهذا رُتِبَتْ هنا أحسن ترتيب، فقدّم الإيمان بالله؛ لأنّ منه ﷻ المبتدأ، وإليه المعاد، والإيمان به هو المقصود، وكل أمور الإيمان هي كالتفريع للإيمان بالله، وَثَنِي بالملائكة لأنهم يأخذون الوحي من الله ﷻ ويسمعونه، فينقلونه إلى الرسل، وَيَنْزِلُونَ بالكتب، وَثَلْتُ بالكتب، ثم الرسل. فالترتيب بين هذه الأربعة: الإيمان بالله لأنه أصل الإيمان، ثم الإيمان بملائكته لأنهم هم الوساطة، والإيمان بالكتب لأن الملائكة تنزل بها، والإيمان بالرسول لأنهم هم ختام هذه السلسلة، ثم الرسل ينقلونها إلى الناس.

الركن الخامس: الإيمان باليوم الآخر: وهو الإيمان بالموت وما بعده إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار، وهو أيضاً على مرتبتين: إيمان إجمالي: وهو القدر المجزئ في الإيمان بهذا الركن، فيوقن

العبد بغير شك أن ثم يوم يعود الناس إليه، يُبعثون فيه من قبورهم للحساب على ما عملوا، وأن كل إنسان مَجْزِيٌّ بما فعل، فيجازى المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته؛ كما قال ﷺ: ﴿وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ [الزمر: ٧٠]، فإذا آمن بهذا القدر، وأنه سيبعث من جديد، فإنه قد حقق هذا الركن.

فلو سألت أحدًا قلت له: هل ثم يوم آخر يعود فيه الناس؟ قال: بلا شك هناك يوم القيامة يُبعث فيه الناس ويحاسبون، وفيه أهوال. وسكت، فيكون بهذا قد حقق الركن وهو الإيمان باليوم الآخر.

بعد ذلك الإيمان التفصيلي باليوم الآخر: وهذا يتبع العلم بما جاء في الكتاب والسنة من أحوال القبور، وأحوال ما يكون يوم القيامة، والإيمان بالحوض، والميزان، والصحف، والصراط، والإيمان بأحوال الناس في العرصات، وأحوال ما يكون بعد أن يجوز المؤمنون الصراط، ومن يدخل الجنة أولًا، وأحوال الناس في النار، ونحو ذلك.

هذه كلها أمور تفصيلية لا يجب الإيمان بها على كل أحد، إلا من علمها من النصوص فإنه يجب عليه الإيمان بما علم، لكن لو قال قائل: أنا لا أعلم هل ثم حوض أم لا؟ لا أدري هل ثم ميزان أم لا؟ ونحو ذلك، فإنه يُعرَّف بالنصوص، فإن عَرَفَ فأنكر وكذَّب فيكون مُكذِّبًا بالقرآن وبالسنة؛ لأن هذا من العلم التفصيلي الذي يجب أن يؤمن به بعد إخباره بما جاء في النصوص من الأدلة عليه.

وهذا الإيمان بالبعث بعد الموت يأتي تفصيله - إن شاء الله تعالى - في هذه الرسالة، فقد أطل عليه شيخ الإسلام في موضعه، فيدخل الإيمان بما بعد البعث جميع ما يحصل في عرصات القيامة حتى دخول أهل الجنة الجنة، ودخول أهل النار النار.

الركن السادس: الإيمان بالقدر خيره وشره، وهو أيضًا ينقسم إلى: إيمان تفصيلي، وإيمان إجمالي:

فالإيمان الإجمالي: وهو القدر المجزئ من الإيمان بالقدر أن يؤمن العبد بأن كل شيء يحدث في هذا الملكوت قد سبق به قدر الله، وأن الله وَجَّهَ عالمٌ بهذه الأحوال وتفصيلاتها بخلقه قبل أن يخلقهم، وكتب ذلك، فإذا آمن أن كل شيء قد سبق به قدر الله فيكون حقق هذا الركن.

أما الإيمان التفصيلي: فيكون على مرتبتين:

* المرتبة الأولى: الإيمان بالقدر السابق لوقوع المقدر: وهذا

يشمل درجتين:

الأولى: العلم السابق، فإن الله وَجَّهَ يعلم ما كان وما سيكون وما هو كائن وما لم يكن لو كان كيف يكون، علم الله السابق بكل شيء، بالكليات وبالجزئيات، بجلال الأمور وتفصيلاتها، هذا العلم الأول لم يزل الله وَجَّهَ عالمًا به بجميع تفاصيله، علمه به أوّل يعني ليس له بداية.

الثانية: أن يؤمن العبد أن الله وَجَّهَ كتب أحوال الخلق وتفصيلات ذلك قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، وذلك عنده في كتاب جعله في اللوح المحفوظ.

* المرتبة الثانية: أيضا تحوي درجتين، وهي تقارن وقوع المقدر:

الأولى: الإيمان بأن مشيئة الله وَجَّهَ نافذة، وأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لا يكون، فليس ثمَّ شيء يحدث ويحصل في ملكوت الله وَجَّهَ إلا وقد شاءه وأراده كونًا، فلا يمكن أن يعمل العبد شيئًا يكون مقدرًا من الله وَجَّهَ إلا وهذا الشيء قد شاءه الله وَجَّهَ.

الثانية: أن يؤمن بأنَّ كُلَّ شيء مخلوق؛ فالله وَجَّهَ خالقه، مثل أعمال العباد وأحوالهم، والسموات والأرض ومن فيهن.

وبهذا البيان تتضح أركان الإيمان الستة: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسوله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، وهذه الأركان بها يتفاضل الناس وتعظم درجاتهم ومراتبهم عند ربهم وَجَّهَ، فكلما زاد علم

العبد زاد إيمانه، وكلما زاد الفقه في الدين زاد اليقين، فإذا وفق الله ﷻ عبده للعمل الصالح كانت له النجاة في الآخرة عند السؤال في القبر وما بعده. وطلب العلم من أعظم ما يحض العبد عليه؛ لأن النجاة إنما هي بالعلم، وليس سواء عالمٌ وجهولٌ.

وهذه أركان الإيمان الستة عند أهل السنة، وأما عند غير أهل السنة، ونعني بغير أهل السنة: المعتزلة، والرافضة، والخوارج، ومن شابههم ممن لم يدخل في الالتزام بالسنة بوجه عام، فهؤلاء عندهم أصول إيمان غير هذه الستة، فهذه الستة هي أصول الإيمان عندنا، وهي التي تنبني عليها العقيدة عندنا، وكل ما في الاعتقاد تفصيل لها، أما عند أهل الاعتزال فأصول الإيمان عندهم خمسة، مشهورة بالأصول الخمسة عند المعتزلة، وهي: التوحيد، والعدل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمنزلة بين المنزلتين، وإنفاذ الوعيد.

وأما الرافضة فعندهم الأصول التي تنبني عليها عقيدتهم أربعة وهي: التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة.

فإذا أردت أن تعرف معتقد أهل السنة والجماعة؛ فمعتقدهم تفصيل لهذه الستة، ومعتقد المعتزلة تفصيل لتلك الخمسة، ومعتقد الرافضة تفصيل لتلك الأربعة.

بعض السلف زاد على هذه الأركان فقال: والإيمان بالجنة والنار. ولكن الإيمان بالجنة والنار هو من الإيمان باليوم الآخر، هذه خلاصة لمعنى هذه الجمل التي ذكرها شيخ الإسلام رحمه الله.



وَمِنَ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ: الْإِيمَانُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ فِي كِتَابِهِ، وَبِمَا وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

الشَّرْحُ

هذه الجمل التي سيأتي بيان ما فيها من العلم النافع من كلام شيخ الإسلام والمسلمين أبي العباس أحمد بن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ هي تفصيل لما سبق من ذكر مجمل أركان الإيمان، فإنه ذكر أركان الإيمان مجملة دون تفصيل.

ولهذا قال بعد أن ذكر أركان الإيمان قال: ﴿وَمِنَ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ: الْإِيمَانُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ فِي كِتَابِهِ، وَبِمَا وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ﴾، يعني: من الإيمان بالله الإيمان بصفات الله وَجَّكَ فيما جاء في الكتاب، وفيما ثبت في السنة، أن هذا بعض الإيمان بالله؛ وذلك لأن الإيمان بالله وَجَّكَ يشمل ثلاثة أشياء:

- * الإيمان بأن الله وَجَّكَ واحد في ربوبيته.
- * الإيمان بأن الله وَجَّكَ واحد في ألوهيته.
- * الإيمان بأن الله وَجَّكَ واحد في أسمائه وصفاته.

فالإيمان بتوحيد الأسماء والصفات هو بعض الإيمان بالله، ولهذا قال: ﴿وَمِنَ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ﴾، وهذه الجملة تفيد أن أهل السنة والجماعة، الذين يقررون هذا الاعتقاد، أنهم ساعون في تكميل الإيمان بالله بإيمانهم بالأسماء والصفات التي أخبر الله وَجَّكَ بها عن نفسه، وأخبر بها عنه أعلم الخلق بربه محمد ﷺ.

وهذه الرسالة سيكون أكثرها في باب الأسماء والصفات، فإن شيخ

الإسلام ﷺ أطال عليه لشدة الحاجة إليه، ولكثرة المخالفين فيه، ولكثرة الاشتباه فيه، وقد قرر هنا هذه القاعدة العظيمة في هذا الباب بقوله: ﴿الْإِيمَانُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسُهُ فِي كِتَابِهِ، وَبِمَا وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ﴾، وهذه الجملة نأخذ منها أن هذا الباب إنما عمدته على كتاب الله ﷻ، وعلى السنة التي ثبتت عن المصطفى ﷺ.

فإذًا مصدر توحيد الأسماء والصفات إنما هو الكتاب والسنة، وهنا كما قال أئمتنا - رحمهم الله تعالى - ومنهم الإمام أحمد بن حنبل ﷺ إذ قال في الصفات: «لَا يُوصَفُ اللَّهُ إِلَّا بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسُهُ، أَوْ وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ ﷺ، وَلَا نَتَجَاوَزُ الْقُرْآنَ وَالْحَدِيثَ»^(١)، يعني: في الأسماء والصفات وفي الأمور الغيبية، لا نتجاوز القرآن والحديث فصارت قاعدة: أن ما جاء في كتاب الله، وما ثبت في السنة من الأسماء والصفات والأفعال، وكذلك في الاعتقادات في الأمور الغيبية، أنه يُثبت لله ﷻ.

إذا تقرر هذا فثم بيان وهو: أن ما يوصف الله ﷻ به مما يكون في كلام أهل العلم مما لم يأت في الكتاب والسنة، هذا على أقسام:

الأول: أن القاعدة - كما ذكرنا - أنه لا يتجاوز القرآن والحديث، ولكن ربما استعمل بعض أهل العلم من أئمة السنة ألفاظًا هي داخلية في باب الصفات، أو داخلية في باب الأفعال، ولم تثبت صفة لله ﷻ في الكتاب والسنة، وهذا الباب قال أهل العلم: إنه من باب الإخبار. والقاعدة عندهم: أن باب الإخبار أوسع من باب الصفات؛ كما أن باب الصفات أوسع من باب الأسماء، وسيأتي إيضاح هذه القاعدة - إن شاء الله تعالى - بعد ذكر بقية الأقسام.

الثاني: أنه تارة تُذكر صفة من الصفات أو فعل من الأفعال

ولا يصح أن ينسب إلى الله ﷻ، فقد يطلق بعض التابعين أو بعض العلماء كلمة لا تصح أن تكون صفة لله ﷻ، أطلقوها إما من جهة الاجتهاد أو من جهة الحاجة إليها في زمن معين ونحو ذلك، وإذا كانت الصفة لا يصح أن يوصف الله ﷻ بها فإنها تُرد؛ لأن قاعدة هذا الباب: ألا يُتجاوز القرآن والحديث.

الثالث: أن يكون ثم إطلاق لبعض الكلمات التي فيها وصف لله ﷻ، لكن ليس هناك ظهور في معناها من أنها تحتمل معنى صحيحًا يصح أن يُقال: إنه من باب الإخبار عن الله ﷻ بما ثبت جنسه أو معناه في الكتاب والسنة، فقد تحتمل المعنى الصحيح، وقد تحتمل معنى غير صحيح.

وذلك في مثل تسمية الله ﷻ بالدليل مثلاً؛ فإن بعض أهل العلم سموا الله ﷻ بذلك من باب الإخبار، خاصة في الدعاء من مثل ما أرشد به الإمام أحمد حيث أرشد من يدعو بقوله: «يا دليل الحيارى دلني على طريق الصادقين، واجعلني من عبادك الصالحين»^(١) أو نحو ذلك، فأثبت طائفة هذا الاسم، ولكن هذا يحتمل المعنى الصحيح ويحتمل معنى آخر. ولهذا فإن هذا الباب يُطلق فيه مما لم يأت في الكتاب والسنة - مما هو محتمل - على الوجه الذي يكون فيه كمال لله ﷻ، وهذا في مثل هذا الاسم وهو الدليل، فإن الله ﷻ دليل دل العباد عليه، فإن العباد ما استدلووا على الله ﷻ إلا بدلالته، فالله ﷻ دليل، وهو ﷻ مدلول عليه أيضًا؛ ولهذا ساغ الإخبار بمثل هذا، وسيأتي - إن شاء الله - مزيد تفصيل. المقصود: أن القاعدة المقررة عند أهل السنة والجماعة هي:

(١) أخرج هذا الأثر اللالكائي في «كرامات الأولياء» (ص ٢٣٣)، وذكره شيخ الإسلام في «التوسل والوسيلة» (ص ٥٣)، و«مجموع الفتاوى» (٢٠٧/١)، (١٧/٢).

ألا يُتجاوز القرآن والحديث، فما لم يأت في الكتاب والسنة من الصفات مما ليس جنسه موجودًا في الكتاب والسنة، فإنه لا يصح أن يُنسب لله ﷻ ولو في باب الإخبار، ولكن إذا كان في باب الإخبار قد جاء مثله فإنه يُنسب، وقد يُسمى الله ﷻ بذلك في باب الإخبار، مثل ما يقال: إنه ﷻ قديم، أو صانع أو مريد، ونحو ذلك، فلم يأت في القرآن ولا في السنة، أن الله ﷻ قديم، أو أنه مريد، أو صانع - يعني: التسمية الخاصة باسم الصانع - وذلك لأن هذه الأشياء تنقسم إلى ما فيه كمال وإلى ما فيه نقص، فلأجل الاحتمال لم تُطلق في باب الصفات، وإنما يجوز أن تطلق في باب الخبر عن الله ﷻ، يعني: يُخبر عن الله ﷻ بأنه موجود، وأنه مريد، وأنه قديم، وهذا ليس من باب الاسم ولا من باب الصفة.

يتبع هذا أن نذكر في مقدمة شرحنا لهذا الكتاب العظيم قواعد مهمة في باب الأسماء والصفات^(١)، هي كالتفصيل لهذه القاعدة التي نبه عليها شيخ الإسلام بقوله: {وَمِنَ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ: الْإِيمَانُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ فِي كِتَابِهِ، وَبِمَا وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ ﷺ}، فمن القواعد المقررة في ذلك: أن باب الأسماء لله ﷻ أضيق من باب الصفات، وأن باب الصفات أضيق من باب الأفعال، وأن باب الأفعال أضيق من باب الإخبار، ومعنى هذا بعبارة مختلفة: أن باب الإخبار عن الله ﷻ أوسع من باب الأفعال، وباب الأفعال أوسع من باب الصفات، وباب الصفات أوسع من باب الأسماء، فإذا ثبت في الكتاب والسنة صفة لله ﷻ لا يعني أنه يسوغ أن يُشتق منها اسم لله ﷻ، بل قد يكون ثم صفة وُصِفَ الله ﷻ

(١) انظر: «الرسالة التدمرية» لشيخ الإسلام ابن تيمية، و«بدائع الفوائد» لابن القيم، و«القواعد المثلى» لفقهاء الأمة العلامة محمد بن صالح العثيمين رَحِمَهُمُ اللَّهُ، وقد جمع الدكتور عبد الرزاق البدر رسالة لطيفة الحجم في ذلك من كلام ابن القيم رَحِمَهُمُ اللَّهُ في بدائع الفوائد المجلد الأول.

بها ولا يلزم أن يُشتق له **وَعَلَى** منها اسم؛ لأن هذا الباب مبناه على التوقيف وليس مبناه على الاشتقاق، فإذا أُطلق الاسم تقييدنا بإثبات الاسم، وإذا أُطلقت الصفة تقييدنا بإطلاق الصفة، لكن إذا ثبت الاسم لله فإنه يُشتق منه صفة لله؛ لأن باب الأسماء أضيق، فإن الاسم يشتمل على دلالة على الذات وعلى دلالة على الصفة، فيشتق من الاسم صفة.

فمثلاً: من أسماء الله **وَعَلَى** الرحمن، فإننا نقول: إنه **وَعَلَى** موصوف بصفة الرحمة، والله **وَعَلَى** السميع، فنقول: إنه **وَعَلَى** موصوف بصفة السمع، والله **وَعَلَى** حي، فنقول: إنه **وَعَلَى** موصوف بصفة الحياء، ونحو ذلك، وهذا كثير في هذا الباب.

كذلك باب الأفعال أوسع من باب الصفات، يعني قد يكون في الكتاب والسنة وصف الله **وَعَلَى** بالفعل ولكن لم تأت الصفة من الفعل، فهنا يُتقيد بالكتاب والسنة، فنثبت لله **وَعَلَى** ما أثبتته لنفسه بالفعل، وأما الصفة أو الاسم من باب أولى ألا يوصف الله **وَعَلَى** به.

مثلاً: الله **وَعَلَى** وصف نفسه بأنه يستهزئ، وأنه يخادع، وأنه يمكر، وهذه الأفعال هي لله **وَعَلَى** على وصف ونعت الكمال الذي لا يشوبه نقص، وقد أُطلقت في الكتاب والسنة بالمقابلة؛ كما قال **وَعَلَى**: ﴿قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ [البقرة: ١٤، ١٥]، وقال **وَعَلَى**: ﴿إِنَّ الْمُتَفَفِّينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢]، وقال **وَعَلَى**: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ﴾ [الأنفال: ٣٠]. فهذه وصف الله **وَعَلَى** بها من باب ذكر فعله **وَعَلَى**، فلا يُشتق له من ذلك اسم؛ كما غلط من غلط في ذلك من أمثال القرطبي^(١)

(١) هو الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري الخزرجي القرطبي صاحب كتاب «التذكرة بأمور الآخرة»، و«التفسير الجامع لأحكام القرآن»، و«الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى»، و«التذكار في أفضل =

في شرحه للأسماء الحسنى^(١) بقوله: إنه يشتق من يمكر ماكر، أو إن من صفاته المكر - هكذا بإطلاق - أو إنه يُشتق له من قوله ﷺ: ﴿يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ أنه مستهزئ أو إن له صفة الاستهزاء بإطلاق، ونحو ذلك. وإنما المقرر ألا يُتجاوز القرآن والحديث، فيقال: يوصف الله ﷻ بأنه يستهزئ بمن استهزأ به، فنأتي بصيغة الفعل؛ لأن هذا هو محض الاتباع، أما إطلاق اشتقاق فإن هذا فيه شيء، نعم قد يُطلق الاشتقاق مقيداً، وهذا ينفي النقص، فيقول القائل - مثلاً -: الله ﷻ يوصف بمخادعة من خادعه، ويوصف بالاستهزاء بمن استهزأ به أو بأوليائه، ويوصف بالمكر بمن مكر به أو بنيه أو بأوليائه.

وهذا أجازته العلماء إذا كان على وجه التقييد؛ لأنه ليس فيه نقص وليس فيه تعدد للمعنى؛ لأن المعنى المراد هو إثبات الصفة مقيدة، ولكن الأولى أن يلتزم ما جاء في الكتاب والسنة، مثل: صفة الملل، فلا يُقال: إن الله ﷻ يُوصف بالملل، هذا باطل، لأن الملل نقص، ولكن الله ﷻ وصف نفسه بأنه يمل ممن مل منه، وهذا على جهة الكمال، فهذه الصفات التي تحتمل كمالات ونقصات فإن الله ﷻ فيها الكمال، والكمال فيها يكون على أنحاء، منها: أن يكون على وجه المقابلة. قال ﷻ: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢]، وقال ﷻ: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ﴾ [الأنفال: ٣٠]، فهو ﷻ يخادع من خادعه، ويستهزئ بمن

= الأذكار»، وغيرها كثير مما يدل على إمامته وكثرة اطلاعه، توفي سنة إحدى وسبعين وستمائة بمعية بني خصيب من الصعيد الأدنى بمصر. انظر: الوافي بالوفيات (٢/ ٨٧)، ونفح الطيب (٢/ ٢١٠) وطبقات المفسرين للدودي (ص ٢٤٦)، وشذرات الذهب (٥/ ٣٣٥)، والديباج المذهب (٣١٧).

(١) كتاب «الأسنى في شرح الأسماء الحسنى» للقرطبي، مخطوط يوجد منه نسخة خطية في مكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة (٨٨) أدعية، وموجودة بجامعة الإمام (رقم ١٨٨).

استهزئ به، وهذا كمال؛ لأنه من آثار أنه ﷺ عزيز، وجبار، وذو الجلال، وذو الكمال، وذو القدرة العظيمة، فهو ﷺ لا يُعجزه شيء.

وأيضًا باب الإخبار أوسع من باب الأفعال، يعني: أن باب الأفعال مُقيد بالنصوص، ولكن قد نُخبر عن الله ﷻ بفعل أو بصفة أو باسم لكن ليس من باب وصف الله ﷻ به، وإنما من جهة الإخبار لا من جهة الوصف، وهذا سائغ - كما ذكرت آنفًا - لأن باب الإخبار أوسع هذه الأبواب، فإذا كان الإخبار بمعنى صحيح لم ينف في الكتاب والسنة وثبت جنسه في الكتاب والسنة فإنه لا بأس أن يُخبر عن ذلك. مثال ذلك: أن يُخبر عن الله ﷻ بأنه الصانع، فإنه جاء في القرآن قوله ﷻ: ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْفَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٨٨]، وقد جاء في الحديث عند مسلم: «فَإِنَّ اللَّهَ صَانِعٌ مَا شَاءَ»^(١)، وكذلك قوله ﷻ: «إِنَّ اللَّهَ صَانِعٌ كُلِّ صَانِعٍ وَصَنَعَتُهُ» هذه رواية الحاكم^(٢)، هذا أيضًا من هذا الباب، فإذا لفظ الصانع، والمريد، والشيء، قال بعض أهل العلم: يُخبر عن الله ﷻ بأنه شيء. وهذا فيه نظر؛ لأنه جاء في صحيح البخاري أن النبي ﷺ قال: «لَا شَيْءٌ أَغْيَرُ مِنَ اللَّهِ»^(٣).

المقصود: أن هذه القاعدة مهمة جدًا فيما سيأتي من بيان الأسماء والصفات، وتقرير عقيدة أهل السنة والجماعة في ذلك.

وصفات المقابلة تُقيد بما قُيدت في النصوص، فالله ﷻ لم يصف

(١) أخرجه مسلم (٢٦٧٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري في خلق أفعال العباد (ص ٤٦)، والحاكم في المستدرک (١/ ٨٥)، والبزار في مسنده (٧/ ٢٥٨)، واللالكائي في اعتقاد أهل السنة (٢/ ٥٣٨)، وابن أبي عاصم في السنة (١/ ١٥٨)، والبيهقي في شعب الإيمان (١/ ٢٠٩) من حديث حذيفة رضي الله عنه.

(٣) أخرجه البخاري (٥٢٢٢)، ومسلم (٢٧٦٢) من حديث أسماء رضي الله عنها.

نفسه بأنه يستهزئ دون مقابلة، وإنما وصف نفسه بأنه يستهزئ بمن استهزأ به، فقال: ﴿مُسْتَهْزِئُونَ﴾ (١٤) اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴿البقرة: ١٤، ١٥﴾، لم يصف نفسه مطلقاً بأنه يُخادع، بل وصف نفسه بأنه يُخادع من خادعه، وهذا كله تقييد؛ وذلك لأن هذه الصفات تحتل كمالاً ونقصاً، فعند الناس أن الذي يستهزئ ويخادع ويمكر، ونحو ذلك، أن هذه الصفات ليست بجهات كمال، والله ﷻ كل كمال في المخلوق هو أحق به.

فالاستهزاء - مثلاً - فإن الذي لا يرد على الاستهزاء - بحسب العرف العام - قد يكون مأخذه العجز، وقد يكون مأخذه الضعف، مثل من يستهزئ به كبير قوم أو يستهزئ به أمير أو ملك أو رئيس أو نحو ذلك، فمن جهة ضعفه لا يرد عليه استهزائه، والله ﷻ موصوف بصفات الكمال؛ ولهذا مع أن العرب تعلم أن الجهل مذموم وتذم الجاهلين، لكن قال عمرو بن كلثوم^(١) مثبتاً لنفسه كمال هذا الوصف بقوله^(٢):

أَلَا لَا يَجْهَلَنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا فَنَجْهَلَ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَ
وذلك لأن الجهل منه على من جهل عليه هذا من أثار قوته وعزته وجبروته وملكه وسلطانه، فلهذا صارت كمالاً بهذا الاعتبار، وهذه لها تفاصيل يأتي - إن شاء الله - مزيد بيان لها عند الآيات التي فيها تقرير ذلك، والنصوص التي ورد إطلاق هذه الصفات فيها تُحمل على النصوص المقيدة.

-
- (١) هو عمرو بن كلثوم بن مالك بن عتاب بن سعد بن زهير التغلبي، من شعراء العرب المخضرمين، ساد قومه وهو ابن خمسة عشر ومات وله مائة وخمسون سنة، ويُقال: إنه شرب الخمر حتى مات. انظر: طبقات فحول الشعراء (١/ ١٥١)، والأغاني للأصفهاني (٥٤/ ١١)، وتاريخ ابن خلدون (٢/ ٣٦٠).
- (٢) انظر: خزانة الأدب وغاية الأرب (١/ ٦٤)، وجمهرة أشعار العرب (ص ٦٠)، والإيضاح في علوم البلاغة (٢٥٦)، ومعاودة التنقيص (٢/ ٢٥٣).

ومن القواعد المقررة في هذا الباب :

أن أسماء الله ﷻ لا تُحصر بعدد معين ؛ كما جاء في الحديث أن النبي ﷺ بين أن لله ﷻ أسماء استأثر بها في علم الغيب عنده، قال ﷺ في تعليمه الدعاء: «اللَّهُمَّ إِنِّي عَبْدُكَ ابْنُ عَبْدِكَ ابْنُ أَمَتِكَ، نَاصِيَتِي بِيدِكَ، مَاضٍ فِيَّ حُكْمُكَ، عَدْلٌ فِيَّ قَضَاؤُكَ، أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَكَ، سَمِّيتَ بِهِ نَفْسَكَ، أَوْ أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابِكَ، أَوْ عَلَّمْتَهُ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ، أَوْ اسْتَأْذَنْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ، أَنْ تَجْعَلَ الْقُرْآنَ رَبِيعَ قَلْبِي...»^(١) إلى آخر الحديث. فدل هذا الحديث على أن أسماء الله ﷻ لا تُحد بحد، أما ما جاء في الصحيحين أن النبي ﷺ قال: «إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا، مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ»^(٢)، فهذا تخصيص لتسعة وتسعين اسمًا بهذا الفضل بأن من أحصاها دخل الجنة، وليس معناها حصر للأسماء الحسنى في هذا العدد، وأسماء الله ﷻ حسنى؛ كما قال ﷺ: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ [الأعراف: ١٨٠].

ومعنى كون أن أسماء الله ﷻ حسنى أنها بالغة في الحسن نهاية الحسن، وبالغة في الجلال والكمال والجمال نهاية الجلال ونهاية الكمال ونهاية الجمال.

وقد فُسر الإحصاء في قوله ﷺ: «مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ» بأشياء،

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٣٩١/١، ٤٥٢)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٤٠/٦) وأبو يعلى في مسنده (١٩٩/٩)، والبخاري في مسنده (٣٦٣/٥)، وابن حبان في صحيحه (٢٥٣/٣)، والطبراني في الكبير (١٠٣٥٢)، والحاكم في المستدرک (٦٩٠/١) من حديث ابن مسعود ﷺ، قال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم إن سلم من إرسال عبد الرحمن بن عبد الله عن أبيه، فإنه مُختلف في سماعه عن أبيه». اهـ.

(٢) أخرجه البخاري (٢٧٣٦)، ومسلم (٢٦٧٧) من حديث أبي هريرة ﷺ.

وجماع ذلك ثلاثة أمور الإتيان بها مجتمعة هو معنى الإحصاء^(١):

الأول: حفظها.

الثاني: معرفة معانيها.

الثالث: التبعّد لله ﷻ بها؛ بسؤاله بها، ودعائه بها، ونحو ذلك.

ومن القواعد المقررة في هذا الباب:

أن صفات الله ﷻ تنقسم باعتبارات، فهي تنقسم إلى:

صفات ذاتية: وهي الصفة التي لا تنفك عن الله ﷻ، يعني: أن الله ﷻ موصوف بها دائماً وليس في حال دون حال، مثل: الرحمة، فإن الله ﷻ من صفاته الذاتية أنه رحيم وأنه ذو رحمة، وكذلك الغنى فالله ﷻ غني، هذا من صفات الذات، وكذلك القدرة فالله ﷻ قدير، ذلك من صفات ذاته، وكذلك العلو فالله ﷻ موصوف بأنه ذو العلو، ونعني بالعلو جميع أقسامه: علو الذات، وعلو القهر، وعلو القدر، وهذا كله صفة ذاتية لله ﷻ لا تنفك عن الموصوف، والله ﷻ سميع وبصير، هذه صفات ذاتية له ﷻ.

وصفات فعلية، وهي التي يتصف الله ﷻ بها بمشيئته وقدرته، يعني: أنه ربما اتصف بها في حال، وربما لم يتصف بها، مثل: صفة الغضب مثلاً، فالله ﷻ ليس من صفاته الذاتية الغضب، فإنه يغضب ويرضى، يغضب حيناً ويرضى حيناً؛ كما في قوله ﷻ: ﴿وَمَنْ يَحِلِّ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى﴾ [طه: ٨١] وهنا الغضب يحل، وأيضاً جاء مبيناً في حديث الشفاعة أنه ﷺ قال: «إِنَّ رَبِّي قَدْ غَضِبَ الْيَوْمَ غَضَبًا لَمْ يَغْضَبْ قَبْلَهُ مِثْلَهُ، وَلَنْ يَغْضَبَ بَعْدَهُ مِثْلَهُ»^(٢)، ومثل: الاستواء، فإن الاستواء صفة فعلية

(١) قال البخاري بعد روايته لحديث أبي هريرة ﷺ: «من أحصاها دخل الجنة

﴿أَحْصَيْتَهُ﴾ حفظناه». اهـ. وانظر: مراتب الإحصاء في بدائع الفوائد (١/ ١٧١).

(٢) أخرجه البخاري (٧٥١٦)، ومسلم (١٩٣) من حديث أنس ﷺ.

باعتبار أن الله ﷻ لم يكن مستويًا على العرش، ثم استوى على العرش. وهذا باب واسع، وهذا يسمى عند كثير من العلماء بالصفات الاختيارية، وهي التي نفاها ابن كُلاب^(١)، ومن شابهه وأخذ نهجه من الأشاعرة، والماتريدية، ونحوهم؛ كما سيأتي تفصيله إن شاء الله في مواضعه.

أيضًا من التقسيمات: أن أسماء الله ﷻ وصفاته تنقسم من حيث معناها إلى:

- * منها ما هي أوصاف أو أسماء جلال.
- * ومنها ما هي أوصاف أو أسماء جمال.
- * ومنها ما هي أوصاف أو أسماء لمعاني الربوبية.
- * ومنها أوصاف أو أسماء لمعاني الألوهية.

فهذه انقسامات للمعاني، فأسماء الله ﷻ منها أسماء جلال ومنها أسماء جمال، وضابط ذلك أن أسماء الجمال ما كان فيها فتح باب المحبة من العبد لربه ﷻ من جنس أسماء وصفات الرحمة؛ كصفة الرحمة والأسماء المأخوذة منها كالرحمن والرحيم، ونحو ذلك، ومثل اسم الله ﷻ الجميل أو صفة الجمال لله، واسم الله ﷻ النور أو صفة

(١) هو رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان البصري، أول من ابتدع بدعة الكلام النفسي القديم، وقال بنفي الأفعال الاختيارية لله ﷻ، وكان يُلقب كلابًا لأنه كان يجر الخصم إلى نفسه ببيانه وبلاغته، وأصحابه هم الكلابية، توفي في حدود الأربعين ومائتين. قال عنه شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (٦٦٢/٧): «ظن أن الرب لا يتصف بالأمور الاختيارية التي تتعلق بقدرته ومشيئته، فلا يتكلم بمشيئته وقدرته، ولا يحب العبد ويرضى عنه بعد إيمانه وطاعته، ولا يغضب عليه ويسخط بعد كفره ومعصيته، بل محبًا راضيًا أو غضبانًا ساخطًا على من علم أنه يموت مؤمنًا أو كافرًا، ولا يتكلم بكلام بعد كلام». اهـ. وانظر: الوافي بالوفيات (١٧/١٠٤)، وسير أعلام النبلاء (١١/١٧٤).

النور لله ﷻ، والله ﷻ رَزَّاقٌ فَاسْمُهُ الرِّزَّاقُ وذو الرِّزْقِ، ونحو ذلك مما فيه إحسان بالعباد، فهذه يقال لها: صفات جمال.

ولهذا شيخ الإسلام في ختمه للقرآن الختم المشهور نسبتها إليه يقول في أولها: «صدق الله العظيم المتوحد في الجلال بكمال الجمال تعظيمًا وتكبيرًا، الذي نزل القرآن على عبده...» إلى آخره.

هنا قال: «المتوحد في الجلال بكمال الجمال» ذلك أن أسماء الله ﷻ منها جلال ومنها جمال.

أما أسماء وصفات الجلال فضابطها أنها الأسماء والصفات التي فيها معاني جبروت الله ﷻ وعزته وقهره، مثل اسم الله العزيز، والقهار، والجبار، والقوي، والمنتقم، ونحو ذلك من الأسماء والصفات، فمعاني العزة والجبروت والقهر هذه كلها جلال؛ لأنها تورث الإجلال والتعظيم والخوف والهيبة لله ﷻ ومن الله ﷻ.

وأسماء الله ﷻ أو صفاته من جهة الربوبية؛ كاسم الله ﷻ الرب، والملك، والملك، والسيد - عند من أطلقه اسمًا لله ﷻ ومدبر الأمر الذي يجبر ولا يجار عليه، والرزاق، ونحو ذلك من الأسماء التي فيها معاني الربوبية، قد تكون ببعض الاعتبارات أسماء جلال، وقد تكون أسماء جمال، وهذا باب واسع يُطلب من مظاهره.

كذلك من الأسماء ما فيها معاني الألوهية مثل: الله، والمعبود مع أن المعبود ما أطلق اسمًا، يعني: ما فيه معاني تدل على أفراد الله ﷻ بأفعال العبيد.

وتقسيم الأسماء والصفات إلى ما يرجع إلى الجلال وما يرجع إلى الجمال دليله اللغة والمعنى، فصفات الجلال هي في اللغة صفات جلال، وصفات الجمال هي هكذا في اللغة، وقد قال النبي ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ

يُحِبُّ الْجَمَالَ»^(١)، هو جميل وَجَّكَ في ذاته وفي أسمائه وصفاته وأفعاله، وهو وَجَّكَ ذو الجلال والإكرام، فوصف نفسه بأنه ذو الجلال، ووصف نفسه بأنه جميل، والله وَجَّكَ له جمال الذات وله جلال الذات، وله جمال الأسماء والصفات وجلال الأسماء والصفات، وهذا مأخذه من النصوص واللغة؛ لأن الجلال غير الجمال، ومأخذ الجلال من الأسماء غير مأخذ الجمال من الأسماء، وهذا ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية في مواضع، وذكره ابن القيم في مواضع^(٢)، وهو مقرر عند العلماء في شرح حديث «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ»، وكذلك عند قوله ﷺ: «ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» [الرحمن: ٢٧].

ومن القواعد المقررة في هذا: أن العقل تابع للنقل، وأن نصوص الكتاب والسنة لا يُحكم فيها القوانين العقلية التي اصطلح عليها طوائف من الخلق، بل نأخذ القواعد العقلية من النصوص، فالنصوص مصدر للقواعد العقلية؛ كما أنها مصدر للشرع وللأحكام، وهذا فيه إبطال لمن قدم العقل على النقل أو جعل العقل أصلاً والسمع فرعاً، وهذه القاعدة هي التي كتب فيها شيخ الإسلام كتابه العظيم العجائب «درء تعارض العقل والنقل» الذي قال فيه ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ مَثْنِيًّا عَلَيْهِ مَعْظَمًا لَهُ^(٣):
وَاقْرَأْ كِتَابَ الْعَقْلِ وَالنَّقْلِ الَّذِي مَا فِي الْوُجُودِ لَهُ نَظِيرٌ ثَانٍ
فإن هذا الكتاب أصل في دحض أصول المتكلمين وأصول المبتدعة من الأشاعرة والمعتزلة ونحوهم، وليس ثمَّ مصنف يعدله في هذا من مصنفات علماء المسلمين، وهو مطبوع بتحقيق الدكتور محمد رشاد سالم في أحد عشر مجلدًا مع الفهارس، وهذه القاعدة يُستفاد منها في الرد على أولئك في مواضعه، وتفصيلها يأتي - إن شاء الله تعالى -.

(١) أخرجه مسلم (٩١) من حديث ابن مسعود رَحِمَهُ اللَّهُ.

(٢) انظر: الفوائد (١٨٢ - ١٨٥)، ومدارج السالكين (٣٣ - ٣٥).

(٣) انظر: النونية مع شرحها لأحمد بن عيسى (٢/٢٩٠).

ومن القواعد المقررة في هذا الباب، والتي سنحتاجها - إن شاء الله تعالى - فيما سيأتي من بيان معاني الآيات والأحاديث التي فيها الصفات: «أن الواجب على العباد أن يؤمنوا بما أنزل الله ﷻ في كتابه».

والإيمان بما أنزل الله ﷻ في كتابه أو أخبر به نبيه ﷺ من الأسماء والصفات يكون بأشياء:

الأول: إثبات الصفة؛ لأن الله ﷻ أثبتها، فتثبتها كما أثبتها الله ﷻ، وهذا أول درجات الإيمان.

الثاني: أن يُثبت المعنى الذي يدل عليه ظاهر اللفظ، فإن القرآن نزل بلسان عربي مبين تُعقل معانيه، وتُفهم ألفاظه بلسان العرب وبلغه العرب، وآيات الصفات وآيات الأسماء هي من القرآن، فهي تُفهم باللسان العربي، فكل اسم من أسماء الله له معنى يدل عليه، وكل صفة من صفات الله لها معنى تدل عليه بظاهر اللفظ، فيجب إثبات الصفة من حيث هي، ويجب إثبات المعنى الذي في اللفظ الظاهر وما يتبع ذلك.

نقول: إثبات المعنى، لِمَ؟ لأن الله ﷻ قال: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلْقُرْآنَ﴾ [محمد: ٢٤]، وقال ﷻ في آية الشعراء: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، يعني: بَيِّن واضح، وهذا يعني أن آيات الكتاب - ومنها آيات الأسماء والصفات - تتعلق بها التدبر والفهم، والتدبر فرع العلم بالمعنى، ليست الأسماء والصفات غير معلومة المعنى فإن معانيها معلومة، والتدبر للمعاني، أما لو لم تكن لمعان صارت بمنزلة الأحرف الهجائية (أ، ب، ت، ث...) إلى آخر ذلك، ليس لها معاني خاصة تدل عليها، وهذا يعني أنها لا تُعقل ولا تُتدبر، ولكن الله ﷻ أمرنا أن نعقل وأن نتدبر كتابه، وأعظم ما في القرآن الدلالة والعلم بالله ﷻ، ووصف الله ﷻ، ونعوت كماله ﷻ، وهذه كلها متعلق بها التدبر، فكيف يكون التدبر لغير هذا المطلب الأعظم؟

أيضاً من الإيمان بها: أن يؤمن بمتعلقاتها في الخلق، وبآثارها في الخلق، فإن الأسماء والصفات لها آثار متعلقة بخلق الله، ومتعلقة بملكوته الله، فكل اسم وكل صفة لها أثر، فنؤمن بالصفة من حيث هي، ونؤمن بما اشتملت عليه من المعنى، ونؤمن بالأثر الذي للصفة، وهذا قد يُسمى متعلق الصفة، فمثلاً: الله ﷻ موصوف بأنه ذو سمع وأنه السميع، وهذا ثبت فيه السمع لله ﷻ ونثبت معنى السمع، ثم نثبت أثر هذه الصفة في الخلق، وأن الله ﷻ لا يعزب عنه مسموع، سبحانه من وسع سمعه الأصوات.

ما معنى السمع؟

الجواب: السمع من حيث هو معناه إدراك ما يُسمع.

وهنا تنبيه: وهو أن المعاني يصعب تفسيرها، بخلاف الذوات والأعيان فإنه يسهل التعريف بها؛ ولهذا تجد أن ما يقوم بقلب البشر من الصفات إذا عَرَفَهُ فإنه يُعَرِّف ما قام بقلبه بتعلقه بذاته وتعلقه بالبشر، مثلاً لو طلب تعريف الرحمة فإنها معنى قلبي، وكل واحد منا يدرك معنى الرحمة؛ لأنها معنى قلبي يشعر به، والدلالة بما يشعر به هذه دلالة أعظم من دلالات الألفاظ، فإذا أراد أن يُعبر عنه ربما عسر عليه أن يعبر بتعبير مطلق، يعني: بتعبير عام يشمل ما في قلبه ويشمل غيره، ربما عسر على كثير من الناس، بل ربما عسر على كثير من أهل العلم، ولكن الخاصة يؤتيهم الله ﷻ من ذلك ما يشاء، فإذا عَرَفَ مُعَرِّف الرحمة فإنه ربما يعرفها بالنظر إلى حاله، مثلما عرفها الأشاعرة.

فكل أعمال القلوب التي في الإنسان ووصف الله ﷻ عرفوها بناء على أنها أعمال قلوب في الإنسان؛ ولذلك نفوها عن الله ﷻ، وهذا في المعاني كثير. لهذا نقول: إن المعاني تُعقل معانيها؛ الصفات التي من هذا الجنس تُعقل معانيها، وأما تفسيرها فلا بد أن تقف عليه بعبارة

من عبارات أهل العلم المحققين؛ لأن تفسير تلك المعاني قد يكون من المفسر بالنظر إلى بعض متعلقاتها، فتُفسر الرحمة من جهة تعلقها بال مخلوق، ويُفسر الحياء من جهة اتصاف المخلوق به، ويُفسر الغضب من جهة اتصاف المخلوق به، ويُفسر الرضا من جهة اتصاف المخلوق به.. وهكذا، فإن هذه وجودها مطلق من دون إضافة - كما هو معلوم - إنما يوجد في الأذهان، أما في الخارج - يعني: في الواقع - فإنما توجد مضافة، مثل: رحمة الله، ورحمة الإنسان، فإذا عَرَّفَ مُعَرِّفُ هذه المعاني فإنه قد ينظر في ذلك إلى ما يعقله من نفسه؛ ولهذا ضل من ضل في هذا الباب من هذه الجهة، فيُتنبه إلى هذه القاعدة وهي: أن المعاني تفسيرها من دون إضافة قد يعسر على كثيرين، فيؤخذ تفسيرها من أهل العلم المحققين، حتى بعض اللغويين يُفسرها باعتبار من قامت به، فربما فسر الحياء وهو ينظر إلى حياء المخلوق، لكن الحياء الذي هو مطلق عن الإضافة الذي هو معنى كلي في الذهن قد لا يصل إلى تعريفه؛ لأنه إنما وجد في ذهنه بالتخصيص؛ لهذا قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ فِي «التدمرية»^(١)، في قاعدته المعروفة في الفرق بين التعميم: «إن المعاني لا توجد كلية إلا في الأذهان، أما في الخارج فإنما توجد بالإضافات والنسب».

والقواعد في هذا كثيرة، وقد ذكر ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ مِنْهَا مَا يَضِيقُ الْمَقَامَ عَلَى تَعْدَادِهِ^(٢)، بعضها سنستخدمه - إن شاء الله - في فهم

(١) انظر: التدمرية (ص ٤٣ - ٤٥)، ودرء تعارض العقل والنقل (٢١٦/١)، ومنهاج السنة النبوية (٢/٢٠٨).

(٢) انظر: بدائع الفوائد (١/١٦٦ - ١٨٠)، وقد ختم هذا البحث بقوله: «وعسى الله أن يعين بفضلته على تعليق شرح الأسماء الحسنى مراعيًا فيه أحكام هذه القواعد، بريئًا من الإلحاد في أسمائه، وتعطيل صفاته، فهو المان بفضلته، والله ذو الفضل العظيم». اهـ.

النصوص، والرد على المخالفين من المؤولة والمعطلة والمشبهة والمجسمة، ونحو ذلك من أصناف أهل الضلال في هذه الأبواب.

القاعدة الأخيرة التي نختم بها هي: أن ظاهر النصوص مراد، وأن الإيمان إنما يكون بظاهر النص؛ لأن الظاهر هو ما يتبادر إلى ذهن من النص وهذا هو الذي كلفنا الله ﷻ بالإيمان به؛ إذ لم نُكلف في الغيبات بأن نؤمن بأشياء وراء الظاهر لأنها لا تدرك، وهذه الغيبات لا بد من إدراكها.

فما هو ظاهر النصوص؟

الجواب: ظاهر النصوص هو إثبات المعنى دون إثبات الكيفية؛ ولهذا وجب الإيمان به؛ لأن فيه إثبات للمعنى دون إثبات الكيفية، والله ﷻ وصف نفسه بأنه استوى على العرش، وهذا إثبات للمعنى دون إثبات لكيفية، ووصف نفسه بأنه يغضب قال ﷻ: ﴿وَعُذِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ [الفتح: ٦]، وهذا إثبات للمعنى دون إثبات للكيفية، ووصف نفسه بأنه يرضى وهذا إثبات للمعنى دون إثبات للكيفية، فظاهر النص هو المعنى الذي دل عليه، أما كيفية الاتصاف فإن هذه لا يدل عليها ظاهر النصوص؛ ولهذا ضل من ضل حيث زعم وظن أن ظاهر النصوص فيه التشبيه أو التمثيل، ففهم من الغضب غضب المخلوق، يعني: كيفية غضب المخلوق، وفهم من الرضا رضا المخلوق، يعني: كيفية رضا المخلوق، فيفسرون الغضب - مثلاً - بأنه ثوران دم القلب، أو غليان دم القلب، وهذا أثر الغضب في المخلوق وليس هو معنى الغضب، بل الغضب له معنى كلي لا يتقيد بالمخلوق. وهذا الباب مهم جداً، فإن الإيمان بظاهر النص هو إيمان بالمعنى الذي دل عليه هذا الظاهر، وهذا الظاهر أحياناً يكون إفرادياً نفهمه من كلمة واحدة، وأحياناً يكون هذا الظاهر تركيبياً نفهمه من تركيب الكلام، يعني أن الظاهر ينقسم إلى قسمين: ظاهر إفرادي، وظاهر تركيب.

الظاهر الإفرادي: هو الذي دل عليه أفراد الكلام، يعني: كلمة واحدة؛ كقوله ﷺ: ﴿وَعَضَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ [الفتح: ٦]، وقوله ﷺ: ﴿وَمَنْ يَحِلِّ عَلَيْهِ عَضِي فَقَدْ هَوَى﴾ [طه: ٨١]، وقوله ﷺ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: ٢٦]، ونحو ذلك من الصفات.

وأما الظاهر التركيبي: فهو الذي يفهم لا من جهة لفظه، ولكن من جهة الكلام كله، وهذا حجة وأصل في اللغة، وهو مقرر عند أئمة أهل اللغة من السنين، وكذلك أئمة أهل السنة في كتب العقائد وغيرها، مثاله قوله تعالى: ﴿فَأَنَّى اللَّهُ بُنِيَ نَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ هنا لا يفهم منه صفة الإتيان لله ﷻ، لكن هنا يفهم الكلام بظاهره التركيبي، وهو أن الله ﷻ أتى بنيانهم من القواعد، ومعلوم أن تركيب الكلام لا يدل على أن الإتيان كان بالذات، وإنما الإتيان كان بالصفات؛ ولهذا فسره المفسرون بأنه إتيان بعذابه أو بقدرته أو بنحو ذلك^(١)، كذلك قوله ﷻ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسُ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾... إلى آخر الآيات، قال: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ [الفرقان: ٤٥] هنا ليست رؤية إلى الله ﷻ يعني إلى الذات، ولكن تركيب الكلام وظاهر الكلام الذي أمرنا بالإيمان به هنا ظاهر تركيبي ليس لفظيا؛ وذلك لأنه دل على معنى قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ﴾ دل على معناها قوله: ﴿كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ وهذه قاعدة مهمة جدا^(٢).

(١) انظر: تفسير الطبري (٩٧/١٤)، وزاد المسير (٤٤٠/٤)، وتفسير ابن كثير (٥٦٨/٢)، والدر المنثور (١٢٧/٥)، وتفسير السعدي (ص ٤٣٨).

(٢) قال الشارح - حفظه الله تعالى - في شرح الفتوى الحموية (ص ١٠٠ - ١٠٣): (والنوع الثاني - وهو مهم في هذا الباب - أن المتكلم يفهم كلامه بتركيب الكلام، أي: بسياق الكلام، وهذا هو الذي يسمى عند الأصوليين بالدلالة =

= الحمالية للكلام، هذا في غاية الأهمية للناظر في هذا الباب - باب الأسماء والصفات؛ لأن من ادعوا أن السلف أولوا في باب الأسماء والصفات احتجوا ببعض كلامهم في هذا الأمر، وهم إنما أرادوا دلالة التركيب، ومعلوم أن الكلام إذا دل بتركيبه، فإنه لا يكون نفياً لما دلت عليه أفراده.

مثال ذلك: قول الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ [الفرقان: ٤٥]، الظاهر الإفرادي للكلام في قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ﴾ أن الرؤية تكون لله، يعني: يرى الرب تعالى، لكن لما قال: ﴿كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ علمنا بدلالة التركيب - وهو ما يفهم به مقصود المتكلم من كلامه - أنه أراد قدرة الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ [الفرقان: ٤٥]. كذلك قوله تعالى: ﴿قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٢٦]، هل هذه من آيات الصفات التي فيها الإتيان؟ لا، ولم يحملها السلف على أنها ليست من آيات صفة الإتيان؟ لأن المقصود بالإتيان - إذا أثبتت الصفة - إتيان الذات وليس إتيان الصفات، وهنا قال: ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ وهذا ليس دليلاً على صفة الإتيان؛ لأن التركيب تركيب الكلام يدل على أن المراد إثبات الصفة بقوله: ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾، ومعلوم أن المتقرر في أن الله تعالى ليس كمثله شيء أنه لا يأتي بذاته للبيان من قواعده، فهو تعالى أجل من ذلك، وهو مستو على عرشه، وإنما المقصود إتيان صفاته اللاتقة في هذا الموضع، وهي قدرته وبطشه وقوته وعقابه ونكاله بالكافرين؛ لذلك قال: ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾، أيضاً من أمثله: قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَؤْا﴾ [البقرة: ١١٥]، هنا فسر السلف الوجه بالقبلة؛ لأن الوجه من حيث اللفظ يطلق على الجهة ويطلق على الصفة، فيكون وجه بمعنى وجهة، ويكون وجه الله بمعنى الصفة التي هي الوجه المعروفة، هنا ما حُمل المعنى على الصفة مع أنها إضافة صفة إلى متصف بها وهو ﴿وَجْهَ اللَّهِ﴾؛ وذلك لدلالة السياق ودلالة التركيب، وهذا ظاهر لأن سياق الآيات في القبلة ﴿وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَؤْا فَسَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ يعني القبلة؛ ولهذا خرجت هذه الآية عن أن تكون من آيات الصفات. كذلك قوله ﷺ: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى الشُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ [القلم: ٤٢]، =

هذا البحث أطال عليه شيخ الإسلام في مواضع كثيرة من كتبه^(١)، منها ما في أوائل المجلد الثالث من رده على الرازي في (بيان تلبس الجهمية)، أو (نقض التأسيس والتقديس) الذي يرد فيه على كتابه (التأسيس والتقديس)، وهذا الجزء لم يُطبع بعد، وهو من الأقسام المهمة جدًا في هذا الباب؛ لأن الرازي ذكر تأويل الآيات والأحاديث، فأصل شيخ الإسلام تأصيلًا عميقًا قويًا؛ كعادته رَحِمَهُ اللهُ فِي بَيَانِ الظَّاهِرِ وَالتَّأْوِيلِ وَأَقْسَامِ الظَّاهِرِ وَالْحَقِيقَةِ وَهَذِهِ الْمَبَاحِثِ، وَهَذَا الْبَحْثُ مَعْرُوفٌ فِي عِلْمِ أَصُولِ الْفَقْهِ فِي مَبْحَثِ دَلَالَةِ الْأَلْفَاظِ أَوْ الْاسْتِدْلَالِ.

= هذه هي الآية الوحيدة التي اختلف فيها السلف هل هي من آيات الصفات أم ليست من آيات الصفات؟ فبعضهم قال: هي من آيات الصفات، وبعضهم فسرها بما يخرجها عن كونها من آيات الصفات، لِمَ؟ الجواب: لتنازع هذا الموضع بين أن يُقصد الفرد فتكون من آيات الصفات، أو أن يكون المقصود التركيب فتكون من غير آيات الصفات، يعني: هل يفهم الكلام بفهم كلمة ﴿سَاقٍ﴾، أو نفهمه مع سباقه ولحقاقه؟ فالعرب تقول: كشفت الحرب عن ساقٍ. إذا كشفت عن هول وشدة، وهذا استعمال تركيبى تستعمله العرب للدلالة على الهول والشدة؛ فلهذا قال ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا وَغَيْرُهُ: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ يعني عن هول وشدة. وآخرون كأبي سعيد وغيره قالوا: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢] يعني عن ساق الرحمن ﷻ لما جاء في الحديث من الدلالة على ذلك.

المقصود أن هذا البحث مهم وطويل فروع، وضابطه أن ظاهر الكلام قد يكون من جهة اللفظ، وقد يكون من جهة التركيب؛ لأنه الذي يُفهم به مقصود المتكلم من جهة ظاهر كلامه، لأننا لا نعلم بواطن الكلام، لكننا نعلم ظاهر الكلام، وهذا الظاهر قد يكون من جهة الأفراد، وقد يكون من جهة التركيب، ولهذا ينقسم الظاهر إلى: ظاهر إفرادي، وظاهر تركيبى. وانظر: المسودة لآل تيمية (ص ٩٠ - ١٠١).

(١) انظر: التدمرية (ص ٤٧)، ودرء تعارض العقل والنقل (١/ ١٨٦)، وبيان تلبس الجهمية (١/ ١٧)، والنبوات (ص ١١٩)، ومجموع الفتاوى (٧/ ١١٥).

كذلك الحقيقة تنقسم إلى قسمين: حقيقة تفهم من مفرد الكلام، وحقيقة تفهم من تركيب الكلام، وهي مرتبطة بتقسيم ظاهر الكلام إلى: ظاهر إفرادي وظاهر تركيب.

فمثلاً: ادعى المجاز^(١) في قوله ﷺ: ﴿وَسَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ﴾ [يوسف: ٨٢]، وكذلك في قوله ﷺ: ﴿وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ [الإسراء: ٢٤]، وفي قوله ﷺ: ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: ٣]، وادعى المجاز في أشياء كثيرة، وهم يزعمون أن مثل قوله ﷺ: ﴿وَسَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ﴾ فيها إثبات للمجاز؛ لأن حقيقة اللفظ لم تُعين بيقين، وفهموا من حقيقة اللفظ هنا أن السؤال متوجه إلى القرية والعير، ففهموا من قوله: ﴿وَسَلِ الْقَرْيَةَ﴾ أن السؤال يتوجه إلى القرية.

ونقول: هذا ليس بظاهر الكلام، وليس بحقيقته أيضاً؛ لأن الحقيقة هنا تركيبية، ولأن الظاهر هنا ليس هو ما دل عليه مفرد اللفظ كما زعموا، بل الحقيقة التركيبية هي المفهومة من قوله ﷺ: ﴿وَسَلِ

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ فِي مجموع الفتاوى (٧/ ٨٧، ٨٨): «تقسيم الألفاظ الدالة على معانيها إلى حقيقة ومجاز، وتقسيم دلالتها أو المعاني المدلول عليها إن استعمل لفظ الحقيقة والمجاز في المدلول أو في الدلالة؛ فإن هذا كله قد يقع في كلام المتأخرين، ولكن المشهور أن الحقيقة والمجاز من عوارض الألفاظ، وبكل حال فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة، لم يتكلم به أحد من الصحابة، ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم؛ كمالك، والثوري، والأوزاعي، وأبي حنيفة، والشافعي؛ بل ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو؛ كالخليل، وسيبويه، وأبي عمرو بن العلاء، ونحوهم، وأول من عُرف أنه تكلم بلفظ المجاز: أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه، ولكن لم يعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة، وإنما عنى بمجاز الآية ما يُعبر به عن الآية...» اهـ.

الْقَرْيَةِ، ومعلوم أن السؤال لم نؤمر بتوجيهه إلى جدران القرية وبيوتها وأرضها، وإنما لمن يفهم السؤال ويجب عليه وهم أهل القرية، فهذا يُسمى حقيقة تركيبية أو ظاهراً دل عليه تركيب الكلام، وفيه نفْي للمجاز^(١).



(١) انظر كلام العلامة ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ فِي إبطال المجاز في مختصر الصواعق المرسلة (٢/٢٣١)، حيث ذكر خمسين وجهاً لإبطاله.

مِنْ غَيْرِ تَحْرِيفٍ، وَلَا تَعْطِيلٍ، وَمِنْ غَيْرِ تَكْيِيفٍ، وَلَا تَمَثِيلٍ.

الشَّرْحُ

ذكر شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ أَنْ {مِنَ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ: الْإِيمَانُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسُهُ فِي كِتَابِهِ، وَبِمَا وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ} وقد شرحنا هذه الجملة وما يتبعها من قواعد مهمة، وهذا الإيمان ادعاه كثيرون، ادعاه طوائف من المنتسبين إلى القبلية، ولكن دعوى الإيمان بما وصف الله رَحِمَهُ اللهُ بِهِ نفسه ووصفه به رسوله رَحِمَهُ اللهُ لَمَّا كَانَتْ دَعْوَى عِنْدَ كَثِيرِينَ، التزم أهل السنة والجماعة أَنْ يَذْكُرُوا قَيْدَ هَذَا الْإِيمَانِ بِهَذِهِ النصوص - نصوص الصفات - فهو ليس إيماناً على وفق ما تشتهي النفس أو يؤدي إليه العقل، بل على قاعدة: أَنْ يَكُونَ الْإِيمَانُ بِتِلْكَ النصوص بما وصف الله به نفسه وبما وصفه به رسوله رَحِمَهُ اللهُ مِنْ غَيْرِ تَحْرِيفٍ، وَلَا تَعْطِيلٍ، وَمِنْ غَيْرِ تَكْيِيفٍ، وَلَا تَمَثِيلٍ، فهُنَاكَ مُحَرِّفُونَ يَقُولُونَ: نُوْمنُ بِالصِّفَاتِ عَلَى مَا جَاءَ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ. لَكِنْهُمْ يَحَرِّفُونَهَا عَنْ مَوَاضِعِهَا، فَأَهْلُ السُّنَّةِ خَالِفُوهُمْ وَأَمَنُوا بِالنصوص مِنْ غَيْرِ تَحْرِيفٍ.

وهناك معطلة عطلوا نصوص الصفات عن معانيها اللائقة بها، أو عطلوا الله رَحِمَهُ اللهُ عَنْ الوصف الذي وصف به نفسه على كماله وأولوه وحرفوه وتوجهوا به إلى معنى آخر، فخالفهم أهل السنة فآمنوا بظاهر النصوص مِنْ غَيْرِ تَعْطِيلٍ لَهَا وَلَا تَأْوِيلٍ يَصْرِفُهَا عَنْ حَقَائِقِهَا اللَّائِقَةِ بِاللَّهِ رَحِمَهُ اللهُ. كَذَلِكَ آمَنُوا بِالنصوص مِنْ غَيْرِ تَكْيِيفٍ؛ لِأَنَّ هُنَاكَ مَنْ آمَنَ فَكَيْفَ، فَجَعَلَ نصوص الصفات مَكْيِفةً بِكَيْفِيَّاتٍ اخْتَرَعُوهَا وَابْتَدَعُوهَا فِي أَذْهَانِهِمْ، وَهَؤُلَاءِ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِالنصوص، لَكِنْ أَهْلُ السُّنَّةِ بَيْنُوا أَنَّ الْإِيمَانَ لَا بَدَّ أَنْ يَكُونَ مِنْ غَيْرِ تَكْيِيفٍ.

وهناك أيضًا ممثلة مجسمة آمنوا بالنصوص على زعمهم وجعلوا ظاهر النص يُراد به أمثلة معروفة، فقالوا: يد الله كأيدينا، وعين الله كأعيننا، وسمع الله كسمعنا، ونحو ذلك، وزعموا أنهم آمنوا لكن آمنوا إيماناً فيه تمثيل.

إذاً يكون إيمان هؤلاء الأصناف الأربعة إيماناً مدعى، ليس إيماناً شرعياً، فمتى يكون الإيمان بنصوص الصفات صحيحاً؟

الجواب: إذا جَمَعُ هذه الأربع: أن يؤمن بما وصف الله به نفسه وما وصفه به رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، فهذه أربع قواعد:

* أن نؤمن بالنصوص ولا نحرفها.

* أن نؤمن بالنصوص ولا نعطل الله ﷻ عن وصفه الذي وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ.

* أن نؤمن بالصفات من دون تكييف لهذه الصفات بكيفيات معهودة أو غير معهودة.

* أن نؤمن بالنصوص ولا نمثل الله ﷻ بخلقه بل نُنْزِله ﷻ.

وهذا يُحتاج في بيانه إلى بيان المراد بهذه الألفاظ الأربعة: التحريف، والتعطيل، والتكييف، والتمثيل.

أما التحريف: فأصله في اللغة من الانحراف بالشئ عن وجهه، وهو صرفه عن وجهه ومعناه إلى غيره، وهذا تحريف بمعنى التغيير والتبديل، فيكون معنى التحريف التغيير والتبديل؛ حرّف أي غير وبدل^(١)، عن اليهود: ﴿مَنْ أَلْزَيْنَ هَادُؤاً يَحْرِفُونَ أَلْكَمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ [النساء: ٤٦]، قال المفسرون في معنى هذه الآية: يعني يحرفون ما أنزل إليهم عن معانيه

(١) انظر: العين (٣/٢١١)، ومقاييس اللغة (٢/٤٢)، ولسان العرب (٩/٤٣).

اللائقة به، بل يخترعون له معاني من عندهم، وسمي الله ﷻ هذا منهم تحريفاً^(١).

والتحريف في نصوص الصفات معناه: أن تُغيّر وتُبدل ألفاظها أو معانيها عن ظواهرها، فإذا صُرف ظاهر النص عن معناه اللائق به سواء أكان في اللفظ أو في المعنى، فإن هذا تحريف؛ لأنه تغيير وتبديل^(٢).
قال العلماء: التحريف من حيث هو في تعلقه بنصوص الصفات أو بغيره على قسمين^(٣):

* **تحريف في اللفظ**: إما بزيادة أو نقصان أو بتغيير حركة إعرابية أو بغير تغيير حركة إعرابية.

* **وتحريف في المعنى**: يكون بتغيير معنى الكلمة عن معناها المعروف في لغة العرب.

النوع الأول: التحريف في اللفظ: قد يكون تحريف في اللفظ بزيادة؛ كما فعل اليهود، فإن الله ﷻ أخبر عنهم بقوله ﷻ: ﴿فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ﴾ [البقرة: ٥٩]، قيل لهم: ﴿وَقُولُوا حِطَّةٌ﴾ [البقرة: ٥٨]، فقالوا: «حبة في شعيرة»، غيروا اللفظ بزيادة

(١) انظر: تفسير الطبري (١١٨/٥)، وتفسير ابن كثير (٣٧٧/١)، والدر المنثور (٥٥٤/٢) وتفسير السعدي (١٨١).

قال ابن الجوزي في «زاد المسير» (٣١٣/٢): «وفي تحريفهم الكلم ثلاثة أقوال: أحدها: تغيير حدود التوراة، قاله ابن عباس. والثاني: تغيير صفة محمد ﷺ، قاله مقاتل. والثالث: تفسيره على غير ما أنزل، قاله الزجاج». اهـ.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٦٧/٣).

(٣) قال ابن القيم في الصواعق المرسلّة (٣٥٨/١): «والتحريف نوعان: تحريف اللفظ: وهو تبديله، وتحريف المعنى: وهو صرف اللفظ عنه إلى غيره مع بقاء صورة اللفظ». اهـ.

بل غيروه من أصله، أو غيروه بزيادة؛ كما روي أنهم قالوا: «حنطة»^(١)، بزيادة النون.

كذلك فعل المعتزلة والجهمية والأشاعرة ونحوهم، حينما فسروا معنى قوله ﷺ: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الفرقان: ٥٩]، وقوله ﷺ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى﴾ [طه: ٥] بقولهم: استولى. فهذا تحريف في اللفظ بزيادة حرف، فإن كلمة استوى ليس فيها حرف اللام، زادوا اللام فغيروا المعنى، ومعنى استوى المعروف في اللغة علا وارتفع^(٢).

كذلك قد يكون بنقص في اللفظ، وقد يكون بتغير حركة إعرابية في النص، مثل ما قال جهمي لأبي عمرو بن العلاء^(٣) - أحد القراء والنحاة

(١) انظر: تفسير الطبري (٣٠٣/١، ٣٠٤)، وتفسير ابن كثير (١٠٠/١)، وفتح الباري (٣٠٤/٨)، والدر المثور (١٧٣/١).

(٢) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

أَمَرَ الْيَهُودَ بِأَنْ يَقُولُوا حِطَّةً	فَأَبَوْا وَقَالُوا حِنْطَةٌ لِهَوَانٍ
وَكَذَلِكَ الْجَهْمِيُّ قِيلَ لَهُ أَسْتَوَى	فَأَبَى وَزَادَ الْحَرْفَ لِلنَّقْصَانِ
قَالَ أَسْتَوَى اسْتَوَى وَذَا مِنْ جَهْلِهِ	لُغَةً وَعَقْلًا مَا هُمَا سَيَّانٍ
عِشْرُونَ وَجْهًا تُبْطِلُ التَّأْوِيلَ بِاس	تَوَلَّى فَلَا تَخْرُجَ عَنِ الْقُرْآنِ
قَدْ أَفْرَدَتْ بِمُصَنَّفٍ هُوَ عِنْدَنَا	تَصْنِيفُ حَبْرٍ عَالِمٍ رَبَّانِي
وَلَقَدْ ذَكَّرْنَا أَرْبَعِينَ طَرِيقَةً	قَدْ أَبْطَلْتَ هَذَا بِحُسْنِ بَيَانٍ
هِيَ فِي الصَّوَاعِقِ إِنْ تُرَدَّ تَحْقِيقُهَا	لَا تَخْتَفِي إِلَّا عَلَى الْعُمَيَّانِ
نُونُ الْيَهُودِ وَلَا مُمْجِي هُمَا	فِي وَحْيِ رَبِّ الْعَرْشِ زَائِدَتَانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢٦/٢).

(٣) هو أبو عمرو بن العلاء بن عمار بن العريان المازني البصري، النحوي، من أئمة البصرة في القراءات والنحو واللغة، أحد القراء السبعة، اختلف في اسمه فقيل زيان، وقيل يحيى، وقيل غير ذلك، قرأ القرآن على مجاهد بن جبر، وسعيد بن جبير، ويحيى بن يعمر، وحמיד ابن قيس، وعبد الله بن كثير صاحب مجاهد، توفي سنة أربع وخمسين ومائة. انظر: مشاهير علماء =

والعلماء المتحققين بالسنة - قال: يا أبا عمرو ألا تقرأ: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» بالنصب؟ أي: غَيَّرَ حركة إعرابية؛ لأن القراءة ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، فالله ﷻ هو فاعل الكلام، وموسى ﷺ في الإعراب مفعول به، أراد أن يحرف بتغيير حركة إعرابية، فقال: ألا تقرأ «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا»، يعني: أن له وجهًا في العربية عند هذا القائل؛ لأن موسى ﷺ لا تظهر الحركة في آخره، فإذا قرأ: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى» يكون المُكَلِّم هو موسى، والمُكَلَّم هو الله ﷻ، قال له أبو عمرو بن العلاء: هبني قلت ذلك وقرأته على هذا النحو، فماذا تقول في قوله ﷻ: ﴿وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ [الأعراف: ١٤٣]؟ فُهِت^(١).

وهذا من نوع تغيير حركة إعرابية، ربما لجأ إليه كثير من الذين يزعمون أن عندهم علمٌ بالنحو، لكن مع ظهور العلم وقوته بطل ذلك منهم. وقد يكون تحريف بلا زيادة في اللفظ ولا نقصان ولا تغيير حركة إعرابية، بل يكون تحريفًا للفظ بغير هذه الأنحاء، وفي المثال السابق بقوله: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى» أراد أن يجعل موسى المُكَلَّم، فحَرَفَ وغير موسى من كونه مفعولًا به إلى كونه فاعلًا، وهذا لم تدل عليه حركة إعرابية.

كذلك يدخل في هذا الذين يُحرفون الكلام فيجعلونه بمعنى آخر - لفظ له معنى يجعلون له معنى آخر - مثلاً في قوله ﷻ: ﴿قَالَ يَبْرَأِيلُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِدْنِي﴾ [ص: ٧٥]، يجعلون معناه: بِقُدْرَتِي أو

= الأمصار (ص ١٥٣)، والفهرست (ص ٤٢)، وتاريخ دمشق (٦٧/ ١٠٣)، وتهذيب الكمال (٣٤/ ١٢٠)، والوافي بالوفيات (١٤/ ١١٥).

(١) انظر: شرح الطحاوية لابن أبي العز (ص ١٨٢)، وبيان تلبيس الجهمية (٢/ ١٢)، والصواعق المرسلة (٣/ ١٠٣٧)، وذكر الشارح - حفظه الله - في شرح لمعة الاعتقاد أن السائل هو عمرو بن عبيد المعتزلي.

بَقْدَرْتِي، هذا تحريف للفظ، فهل هو من جهة المعنى؟ الجواب: لا، بل جعلوا لفظاً مكان لفظ، يقولون: اليد هنا القدرة، وليست اليد المعروفة.

النوع الثاني: التحريف من جهة المعنى:

وهذا كثير؛ كادعاء المجاز في آيات الصفات؛ وكتأويل النصوص على ما دلت عليه لغة العرب، فمثلاً قول الله ﷻ: ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [الفاحة: ٣] يقولون: الرحمة هي إرادة الإحسان، هذا تحريف وتغيير للرحمة عن معناها بأي شيء؟ الجواب: بالأخذ بالمجاز، والأخذ بالمجاز في نصوص الصفات باطل ومن أصول أهل الضلال في الصفات، أما في غير الصفات - يعني في اللغة من غير دخوله في الصفات - فهو خلاف أدبي، مع أن الصحيح عند المحققين أنه لا مجاز أصلاً^(١).

هنا يدخل في المحرفة، الذين حرفوا الكلم عن موضعه، الجهمية أول ما يدخل، لأن أصل التحريف إنما جاء من جهة جهم بل من جهة الجعد بن درهم^(٢) قبله، بل من جهة اليهود؛ لأن هذه المقالة أخذها الجعد عن اليهود^(٣)، لأنهم هم الذين يحرفون الكلم عن مواضعه، وكان

(١) راجع (ص ١٠٩).

(٢) هو مؤسس مذهب التعطيل وأول من قال: إن الله لم يكلم موسى تكليماً، ولم يتخذ إبراهيم خليلاً، كان مؤدباً لمروان الحمار آخر خلفاء بني أمية؛ لذا يقال له مروان الجعدي، قتله خالد القسري يوم الأضحى سنة أربع وعشرين ومائة، وقال: أيها الناس ضحوا تقبل الله ضحاياكم، فإني مضج بالجعد بن درهم، ونزل فقتله، وكان من أبرز تلاميذه الجهم بن صفوان، وبه عُرف مذهب التعطيل.

انظر: سير أعلام النبلاء (٤٣٣/٥)، والبداية والنهاية (٣٥٠/٩)، والكمال في التاريخ (٤٦٦/٤)، والنونية مع شرحها لابن عيسى (٥٠/١، ٥١).

(٣) قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ فِي ذِكْرِ أَصْلِ مَقَالَةِ الْجَهْمِيَّةِ فِي «الْفَتْوَى الْحُمُومِيَّةِ الْكُبْرَى»: «وقد قيل: إن الجعد أخذ مقالته عن أبان بن سميان، وأخذها أبان =

أول ما بدأ التحريف حيث نفى اتصاف الله ﷻ بالكلام، وقال: إن قوله ﷻ: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾، أي: جرحه بأظافير الحكمة تجريحًا. فليس من جهة الكلام وإنما من جهة التجريح، وكَلَّمَ أي جَرَّحَ من الكَلَم وهو الجُرْح^(١)، ثم أخذها عنه جهم بن صفوان رأس الجهمية. وهذا أول ما بدأ به الجهمية فنفوا صفة الكلام، وتسلسل هذا.

والجهمية يُحَرِّفُونَ من جهات:

أولاً: تحريفهم الأسماء الحسنى والصفات العلى، فهم يقولون بها في القرآن لكن يجعلون تفسيرها بمخلوقات منفصلة، فصفة الله عند الجهمية هي الوجود المطلق فقط، وغيره من الأسماء الحسنى - السميع، البصير، الحي، القيوم، العليم، الحكيم - يُفسرها الجهمية بمخلوقات منفصلة، فيقولون: السميع هو من يُسَمِع، والبصير هو من يُبْصِر، والمتكلم هو من يُكَلِّم - يعني: مخلوقات الله ﷻ المنفصلة - والعزیز هو من أَعَزَّ أو من عَزَّ، والقيوم هو من أقيم أو من قام بأموره. وهذه الأسماء تعلق بالخلق من آثار صفة الوجود لله ﷻ، فعندهم الوجود عام. ويدخل فيه المعتزلة، فإن المعتزلة حرفوا الغيبات جميعًا في الصفات والأسماء، وفي الأمور الغيبية، مثل: عذاب القبر، والميزان، والحوض، والصراط، ونحو ذلك من الأمور الغيبية التي حرفوها عن معانيها، ويدخل فيه أيضًا الأشاعرة فإنهم يحرفون.

= عن طالوت بن أخت لبيد بن الأعصم، وأخذها طالوت عن لبيد بن الأعصم اليهودي الساحر الذي سحر النبي ﷺ. اهـ. انظر: مجموع الفتاوى (٢٠/٥). وقد ذكر سلسلة التعطيل هذه: ابن كثير في البداية والنهاية (١٩/١٠)، والصفدي في الوافي بالوفيات (٦٨/١١)، والسبكي في طبقات الشافعية الكبرى (٧٢/٩).

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة (ص ٨٧٤).

وهل كل تحريف يُعد كفرًا؟ الجواب: ليس كل تحريف يُعد كفرًا، فإن أهل السنة والجماعة لم يُكفروا الذين فسروا استوى باستولى، فإن كان التحريف في جميع الصفات - كفعل الجهمية - فإنه يُعد كفرًا، والجهمية عندهم كفر؛ لأنهم حرفوا ونفوا صفات الله ﷻ، وإن كان التحريف في بعض الصفات، وكانت الدلالة عليها ظاهرة ولا يحتملها وجه - يعني: ليس للتأويل فيها مدخل - هنا يُكفر به؛ كتكفير من نفى رؤية الله ﷻ، وتكفير من جعل كلام الله ﷻ مخلوقًا، وأما غيره مما يكون لقائله عذر في تأويله فإنه لا يقال بكفره.

ولهذا أهل السنة والجماعة لم يكفروا الأشاعرة، والماتريدية، والكلابية^(١)، والسالمية^(٢)، والكرامية^(٣)، وأشباه هؤلاء.

(١) نسبة إلى محمد بن سعيد بن كلاب، سبق التعريف به وبمذهبهم، راجع (ص ٩٩).

(٢) وهم الاقترانية أتباع أبي الحسن أحمد بن محمد بن سالم الزاهد البصري، وهو آخر أصحاب سهل التستري وفاة، يقولون: إن كلام الله تعالى حروف وأصوات قديمة أزلية، وأن لها اقترانًا ثابتًا لذواتها، ولا يسبق بعضها بعضًا، بل هي مقتزنة الباء مع السين مع الميم في آن واحد، ثم لم تكن معدومة في وقت من الأوقات، ولا تُعدم، بل لم تزل قائمة بذاته سبحانه قيام صفة الحياة والسمع والبصر. وجمهور العقلاء يقولون: إن هذا المذهب كاف في الجزم ببطلانه. انظر: منهاج السنة النبوية (٢/٤٩٩)، وشرح النونية لابن عيسى (١/٣٠٤)، وشذرات الذهب (٣/٣٦)، ومعارج القبول (١/٣٧٩) ولمعرفة المزيد من أقوالهم انظر أيضًا: تليس إبليس (١/١٠٤) والنبوات (ص ١٧٣).

(٣) نسبة إلى أبي عبد الله محمد بن كرام، المتوفى سنة خمس وخمسين ومائتين، كان من زهاد سجستان، وغرّ الناس بزهده، يعتقدون أن الله تعالى جسم وجوهر ومحل للحوادث، ويقولون بالإرجاء، وهم طوائف متعددة.

انظر: الفرق بين الفرق (ص ٢١)، والملل والنحل (١/١٠٨)، واعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين (١/٦٧)، وشرح اللمعة لابن عثيمين رَحِمَهُ اللهُ (ص ١٦٣).

قال: {وَلَا تَعْطِيلُ} هذه اللفظة الثانية، والتعطيل أصله في اللغة^(١): من عَطَّلَ يُعْطِلُ تعطيلاً، وهو عَطْلٌ، إذا كان خالياً، يقال: هذا مكان مُعْطَلٌ إذا كان خالياً ليس فيه شيء، ويقال أيضاً للمرأة: جيدها معطل إذا كان خالياً من الحلي، ومنه قول الشاعر^(٢) في وصف جيد امرأة:

وَجِيدٌ كَجِيدِ الرِّيمِ لَيْسَ بِفَاحِشٍ إِذَا هِيَ نَصَّتُهُ وَلَا بِمُعْطَلٍ
بمعطل يعني: خالي من الحلي، فهذا أصله.

فإذا الإخلاء هو التعطيل، ومعنى قول الله ﷻ: ﴿وَبَرَّ مُعْطَلَةً﴾ [الحج: ٤٥] أي: خالية من الماء؛ لأنه لم يستفد منها، أو لم تُحفر، أي: لم يُعتن بها لإخراج الماء. وتعطيل النصوص، أو تعطيل الصفات، أي: تعطيل الله ﷻ عن صفاته، بمعنى إخلاء الله ﷻ عن أوصافه، يعني: نفي الصفات عن الله ﷻ.

والتعطيل عند العلماء أقسام أشهرها ثلاثة وهي^(٣):

الأول: تعطيل المخلوق عن خالقه، يعني إخلاء المخلوق عن أن يكون مخلوقاً بنفي أن يكون ثمَّ خالقٌ له؛ كقول الملاحدة.

الثاني: تعطيل الخالق عن أوصافه التي وصف بها نفسه أو وصفه بها رسوله ﷺ.

الثالث: تعطيل الخالق عن استحقاقه العبادة وحده لا شريك له.

(١) انظر: العين (٢١١/٣)، ومقاييس اللغة (٤٢/٢)، ولسان العرب (٤٥٤/١١).

(٢) هو امرؤ القيس أمير الشعراء، ويُعرف بالملك الضليل، وهذا البيت من معلقاته. انظر: جمهرة أشعار العرب (ص ٨٣)، والحماسة المغربية (٢/ ١١٠٧)، ومحاضرات الأدباء (٢/ ٣٢٨)، وانظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء (١/ ٥١)، وتاريخ دمشق (٩/ ٢٢٢)، والبداية والنهاية (٢/ ٢١٨).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٩٦).

فالأول بحثه في توحيد الربوبية، والثاني بحثه في توحيد الأسماء والصفات، والثالث بحثه في الألوهية. فإذا التعطيل دخل فيه أنواع التوحيد، فإذا كان تعطيلاً للمخلوق عن الخالق صار ذلك نفياً لتوحيد الربوبية، وإذا كان تعطيلاً لله عن أوصافه، صار تعطيلاً ونفياً للأسماء والصفات، وإذا كان تعطيلاً للخالق عما يستحقه من عبادته وحده دونما سواه، صار تعطيلاً في الألوهية، والمقصود هنا الثاني.

إذا المقصود بالتعطيل أن يُعْطَلَ اللهُ ﷻ عن أوصافه، يعني: أن يصف نفسه بصفة أو يصفه رسوله ﷺ بصفة، فيُخْلَى اللهُ ﷻ من هذه الصفة، وكأنه ﷻ لم يصف نفسه بذلك الوصف، ولم يصفه رسوله ﷺ بذلك الوصف، فإن وَصَفَ اللهُ ﷻ نفسه جلب لهذه الصفة لله ﷻ؛ لأننا لم نعلم أنه ﷻ متصف بهذه الصفة، فأخبرنا الله ﷻ لنعلم أنه ﷻ متصف بها، فصار إثباته لنفسه هذه الصفة زيادة علم عما كان عندنا من قبل، فإذا نُفِيت صار ذلك إخلاءً لله ﷻ عن الوصف فصار تعطيلاً. فإذا يدخل في المعطلة الذين ينفون وصف الله ﷻ بكل الصفات كفعل الجهمية، ويدخل فيهم الذين ينفون أوصاف الله ﷻ غير الصفات الثلاث المشهورة عند المعتزلة، وكذلك يدخل فيه الذين يعطلون الله ﷻ عن الاتصاف بغير الصفات السبع المشهورة عند الكلابية ومن تبعهم من الأشاعرة والماتريدية، وهذا باب واسع يأتي - إن شاء الله - تفصيله.

فإذا كل من لم يصف الله ﷻ بما وصف به نفسه، بأن حَرَفَ أو أوَّل فقد أخلى الله ﷻ عن الوصف اللائق به كما أخبر، ومنع الأخذ بظواهر النصوص فإن هذا يُعد تعطيلاً، فإن أهل السنة والجماعة يخالفون المبتدعة الذين يعطلون.

وهل إيمان المعطل بالنص هو حقيقة أم دعوى؟ الجواب: هو

دعوى، فالأشعري والماتريدي، والمعتزلي، والإباضي^(١)، والرافضي، وأشباههم يقولون: نؤمن بالنصوص. لكنهم يعطلون النصوص عن معانيها، ويجعلون هذه المعاني للنصوص في الصفات راجعة إلى الأوصاف التي يثبتونها، فالجهمي يُرجع كل صفة إلى صفة الوجود بجعل الأوصاف والأسماء أثر لصفة الوجود، والمعتزلي يجعل الصفات والأسماء من آثار الصفات الثلاث التي يثبتها^(٢)، والأشعري والماتريدي والكلابي يجعل كل صفة راجعة للصفات السبع التي يثبتها^(٣)، والماتريدي يجعل الصفات والأسماء من آثار الصفات الثمان التي يثبتها^(٤).

فمثلاً: صفة النزول لله ﷻ ينفيها أولئك.

فالأشعري يُفسرها فيقول: نؤمن بأنه ينزل لكن نزوله ليس نزولاً

(١) الإباضي: نسبة إلى الإباضية أصحاب عبد الله بن إباض التميمي الذي خرج في أيام مروان ابن محمد آخر ملوك بني أمية، فهي إحدى فرق الخوارج خرجوا من سواد الكوفة، فقتلوا الناس، وسبوا الذرية، وقتلوا الأطفال، وكفروا الأمة، قالوا: مخالفونا من أهل القبلة كفار، ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن، وكفروا علياً ﷺ وأكثر الصحابة. انظر: الملل والنحل (١/ ١٣٤)، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص ٥١)، والتعريفات للجرجاني (ص ٢٠)، والتعاريف للمناوي (ص ٢٧).

(٢) ثبت المعتزلة صفات ثلاث: القدرة، والحياة، وإرادة حادثة لا في محل، أي: لم تقم بالله ﷻ، وذكر الأشعري أن منهم من يقول: لم يزل الله عالماً قادراً حياً - على خلاف بينهم هل هو عالم قادر حي بنفسه، أن بعلم وقدرة وحياة... انظر تفصيل كلامهم في مقالات الإسلاميين (١/ ١٦٤ - ١٦٦)، والفرق بين الفرق (ص ١١٢).

(٣) الصفات السبع التي يثبتها أولئك مجموعة في قول الناظم:

لَهُ الْحَيَاةُ وَالْكَلَامُ وَالْبَصَرُ سَمْعٌ إِرَادَةٌ عِلْمٌ وَأَقْتَدَرُ

(٤) الصفات الثمان التي يثبتها الماتريدية هي السبع التي يثبتها الأشاعرة إضافة إلى صفة التكوين.

حقيقاً، إنما هو نزول الرحمة والإجابة؛ إجابة الله ﷻ للداعين في هذا الوقت المتأخر من الليل. فهم يجعلون الصفة راجعة إلى الصفات التي يثبتونها، فالرحمة عندهم إرادة الإحسان، لِمَ؟ لأنهم يجعلون من الصفات السبع صفة الإرادة، والغضب عندهم إرادة الانتقام، لِمَ؟ لأن الإرادة عندهم من الصفات السبع.. وهكذا، فكل صفة يعطلونها عن معناها الذي دلت عليه اللغة، ويقولون: نؤمن بالنص لكن هذه الصفة معناها أحد الأوصاف السبعة التي أثبتناها.

وهذه الأوصاف السبعة لإثباتهم لها وسبب ذلك مزيد من التفصيل يأتي في مكانه - إن شاء الله - من هذه الرسالة المباركة.

قال: {وَمِنْ غَيْرِ تَكْيِيفٍ} هنا كرر {مِنْ غَيْرِ}، فقال: {مِنْ غَيْرِ تَحْرِيفٍ وَلَا تَعْطِيلٍ، وَمِنْ غَيْرِ تَكْيِيفٍ وَلَا تَمْثِيلٍ}، والسبب في ذلك أن التحريف والتعطيل متقاربان، وكذلك التكييف والتمثيل متقاربان، لكن التكييف والتمثيل غير التحريف والتعطيل، فالتكييف والتمثيل يدخل فيه المجسمة، والتحريف والتعطيل يدخل فيه المعطلة؛ ولهذا قال العلماء: «الممثل يعبد صنماً، والمعطّل يعبد عدماً، والسني يعبد الهاً واحداً فرداً صمداً»^(١). لِمَ؟ الجواب: لأنه جَسَم فتخيل إلهه على نحو ما، فعبد هذا المتخيل، فصار صورة، فصار صنماً، أما المعطّل فهو يعبد عدماً؛ لأنه يعبد الهاً ليس له صفة، أو ليس له أسماء أو نعوت، فهو يعبد عدماً، فإذا كان لا يصف الله بشيء فهو يعبد عدماً محضاً؛ كفعل الجهمية.. وهكذا.

قال: {وَمِنْ غَيْرِ تَكْيِيفٍ} التكييف من كيف الشيء يكيّفه تكييفاً إذا جُعِلَ له كيفية، والتكييف: معناه أن يجعل لصفة الله ﷻ كيفية،

(١) انظر: منهاج السنة النبوية (٥٢٦/٢)، والصواعق المرسلّة (١٤٨/١)، ومقدمة القصيدة النونية لابن القيم.

قد تكون هذه الكيفية معلومة المثال، وقد لا تكون معلومة المثال. مثال ذلك: أن يجعل اتصاف الله ﷻ باليد على مثال يعلمه، فيجعل الكيفية على نحو ما، كمن يقول - مثلاً -: إن الله ﷻ استوى على العرش وكيفية الاستواء كذا وكذا. فقد يُكَيِّفُها بما عهده فيكون تمثيلاً، وقد يكيفها بشيء خيال في ذهنه فيُعدُّ تكيفاً من غير مثال.

ما المقصود بالتكيف في هذا الموضع؟

لما عطف المصنف رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِ التمثيل بالواو - والواو تقتضي المغايرة - دل على أنهم يريدون بالتكيف التكيف على غير مثال معلوم، يعني: يخترع له كيفية لا مثال لها، وإن كان التمثيل يدخل في التكيف لكنه لما عطف بالواو علمنا أنه يريد بالتكيف غير التمثيل، وأن التمثيل له وصفه والتكيف له وصفه.

فكيف يكون التكيف؟

مثلاً: يتخيل صورة ليد الله ﷻ، أو يتخيل صورة لاستواء الله ﷻ، أو يتخيل صورة وحالاً لنزول الله ﷻ، أو يتخيل صورة وحالاً لغضب الله ﷻ، هذا كله تكيف، يعني: جعل للصفات كيفية، وهذا هو التكيف الذي سلكه طائفة من المجسمة؛ لأن المجسمة على قسمين: مجسمة مكيفة: وهم الذين جعلوا الله ﷻ على كيفية اخترعوها في أذهانهم ليس لها مثال.

ومجسمة ممثلة: وهم الذين جعلوا الله ﷻ جسماً على مثال يعلمونه، مثل مخلوق أو نحو ذلك.

هذا معنى التكيف، ونفيه لاشك أنه من أعظم المعلومات التي يعلمها المؤمن، فإذا وَصَفَ اللهُ ﷻ يصفه بصفة يؤمن بمعناها ولا يعلم كيفيتها؛ ولهذا قرر الإمام مالك رَحِمَهُ اللهُ هَذِهِ الْقَاعِدَةَ آخِذاً لَهَا مِنْ قَوْلِ اللهِ ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]،

فقال لمن سألَه عن الاستواء: «الِاسْتِوَاءُ مَعْلُومٌ وَالْكَيفُ غَيْرُ مَعْقُولٍ»^(١) وهذه أثبت من الرواية الأخرى التي فيها: «الْكَيفُ مَجْهُولٌ، وَالْإِيمَانُ بِهِ وَاجِبٌ، وَالسُّؤَالُ عَنْهُ بِدْعَةٌ».

قوله: «الِاسْتِوَاءُ مَعْلُومٌ» يعني: في اللغة معلوم المعنى، فإن معنى الاستواء في اللغة: العلو والارتفاع، «وَالْكَيفُ غَيْرُ مَعْقُولٍ» أي: لا تُعقل كيفية استواء الله ﷻ، وإيمان المؤمن باستواء الله ﷻ إيمان معنى لا إيمان كيفية؛ لأنه إيمان بما دل عليه ظاهر اللفظ، أما الكيفية فإن قلب المؤمن قد انقطعت علائقه به، وانقطع طمعه وانقطع طلبه لإدراك كيفية الاتصاف، فإن هذا لا يعلمه إلا الله ﷻ^(٢).

وهذه قاعدة نقولها في كل صفة، فإذا قيل: كيف ينزل؟ نقول: النزول معلوم والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعه. وإذا قيل: كيف غضب الله ﷻ؟ نقول: الغضب معلوم والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعه.

وكذلك إذا قيل: كيف الاستواء، أو كيف الرضا، أو كيف الأسف، أو كيف الرحمة، أو كيف المجيء، أو كيف الإتيان؟ ونحو ذلك، هذه كلها معلومة المعنى لكن كيفياتها غير معقولة.

قال هنا: «وَلَا تَمَثِيلٌ»، والتمثيل مِنْ مَثَلٍ يُمَثَلُ تمثيلاً إذا جعل للشيء مثلاً^(٣)، وقد سبق أن التمثيل في الأصل نوع من التكييف، لكن

(١) أخرجه اللالكائي في اعتقاد أهل السنة (٣/٣٩٨)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٢/١٥٠، ١٥١)، وفي الاعتقاد (ص١١٦)، وأبو نعيم في الحلية (٦/٣٢٥)، وذكره الذهبي في سير أعلام النبلاء (٨/١٠٠)، وفي العلو (ص١٣٩).

(٢) قال شيخ الإسلام في درء التعارض (٥/٢٣٥): «وأما الكيف فهو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله، وهو المجهول لنا». اهـ.

(٣) انظر: النهاية في الغريب والأثر (٤/٢٩٥)، ولسان العرب (١١/٦١٤)، =

هنا أفردَه فصار قسيماً للتكليف، أي: صار التكليف شيئاً والتمثيل شيئاً آخر، فما المراد بالتمثيل؟

الجواب: أن يجعل لصفة الله ﷻ مثلاً يعلمه، فيجعل - مثلاً - اتصاف الله ﷻ باليد على نحو اتصاف المخلوق بها، أو يجعل اتصاف الله ﷻ بالغضب على نحو اتصاف المخلوق به، أو يجعل اتصاف الله ﷻ بالنزول على نحو اتصاف المخلوق به؛ ولهذا تجد أن كل معطل ممثّل؛ لأنه لم يُعطَل إلا وقد استحضر التمثيل قبل أن يُعطَل.

فإذا سألت المعطل الذي نفى لِمَ عطلت؟ لم قلت في النزول: تنزل رحمة الله؟ لِمَ لم تقل: يتنزل الله؟ كما أخبرنا النبي ﷺ بذلك الذي هو أعلم الخلق بربه؟ قال: هذا غير معقول، هذا يستحيل، هذا يقتضي التشبيه، فظن أن ظاهر النص هو التمثيل، فمثّل أولاً ثم نفى ثانياً.

ولهذا يقول العلماء: «كل محرف أو معطل لنصوص الصفات، فقد مثل وعطل»^(١)، فالممثل والمكيف خيرٌ من المعطل؛ لأنه إنما وقع في شر واحد وبدعة واحدة، وهو التمثيل والتكيف، أما المعطل المحرف النافي للصفات فقد مثّل باطناً ثم عطلَ ظاهراً، قام في قلبه التمثيل بأن الله ﷻ في هذه الصفة مثل المخلوق، فيقول: كيف يد الله؟ بعد أن مثلها بالجارحة في المخلوق، وكيف يتكلم بحرف وصوت؟ بعد أن تخيل أن ذلك يلزم له لسان ولهأة كما في المخلوق... إلى آخره، فاستحضر

= ومختار الصحاح (ص ٢٥٦).

(١) قال شيخ الإسلام ﷺ في بيان أحوال المعطلة والممثلة في «الفتوى الحموية الكبرى»: «وكل واحد من فريقَي التعطيل والتمثيل فهو جامع بين التعطيل والتمثيل، أما المعطلون فإنهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفى تلك المفهومات، فقد جمعوا بين التعطيل والتمثيل، مثلوا أولاً وعطلوا آخرًا». اهـ. انظر: مجموع الفتاوى (٥/٢٧).

التمثيل أولاً، يعني: فهم من النص أنه يدل على التمثيل فَمَثَّلَ، ثم بعد ذلك نفى هذا وعطل، نسأل الله وَبِكَ الْعَافِيَةَ.

قال هنا: {وَلَا تَمَثِّلُ}، والتمثيل من فعل المجسمة، كذلك التكييف من فعل المجسمة، والمجسمة والمعطلة أعداء لأهل السنة والجماعة؛ لأن أهل السنة والجماعة يؤمنون بالنصوص لا يُمثلون ولا يُجسمون، ولا يُعطلون ولا يُحرفون، بل يثبتون النصوص على ما دلت عليه؛ كما سيأتي بيان ذلك في عقيدتهم في نصوص الصفات التي سيسوقها شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ.



بَلْ يُؤْمِنُونَ بِأَنَّ اللَّهَ - سُبْحَانَهُ - : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ
الْسَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فَلَا يَنْفُونَ عَنْهُ مَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ،
وَلَا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ.

الشرح

قال: ﴿بَلْ يُؤْمِنُونَ بِأَنَّ اللَّهَ - سُبْحَانَهُ - :﴾، {بَلْ} هذه للإضراب؛
إضراب عما سبق إلى الآتي، والإضراب^(١) نوعان:

قد يكون إضراب لغلط، وقد يكون إضراب للانتقال من كلام إلى
كلام، والذي في القرآن من الإضراب: الإضراب الانتقالي، وهنا
إضراب انتقالي.

قال: ﴿بَلْ يُؤْمِنُونَ﴾، أضرب عن الكلام السالف، يعني: عن
تفصيله وعن تدقيق الكلام فيه، وتنويع الكلام فيه، ودخل في كلام آخر،
قال: ﴿بَلْ يُؤْمِنُونَ بِأَنَّ اللَّهَ - سُبْحَانَهُ - :﴾ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ
الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فَلَا يَنْفُونَ عَنْهُ مَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، وَلَا يُحَرِّفُونَ
الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ. نؤمن بأن الله ﷻ ليس كمثله شيء وهو السميع
البصير؛ كما أخبر الله ﷻ عن نفسه بذلك فقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ
وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وقال ﷻ: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا
أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]، وقال ﷻ: ﴿هَلْ نَعْمَلُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]،
وقال ﷻ: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]، يعني: لا تضربوا لله

(١) انظر: الأصول في النحو (٥٨/٢)، ومغني اللبيب (ص ١٥١)، ولسان العرب (٨٨/١٤)، والمصباح المنير (٦١/١)، ومختار الصحاح (ص ٢٦).

الأوصاف والنعوت إن الله يعلم ما يصف به نفسه وأنتم لا تعلمون كيف تصفون الله ﷻ.

وفي قول الله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ نفى وإثبات، نفى بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وأثبت بقوله ﷻ: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، وهذه قاعدة عظيمة أخبر الله ﷻ بها، ومعنى ذلك أن هذا الدين وهذا الإيمان بالصفات مبني على النفي والإثبات، والذي يظهر من الآية أن النفي جاء فيها مجملًا، وأن الإثبات جاء فيها مفصلاً، فقول الله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ هذا نفي مُجْمَلٌ دون تحديد لهذا النفي.

المبتدعة يعكسون القاعدة فيجعلون النفي مفصلاً ويجعلون الإثبات مجملًا، والله ﷻ جعل النفي مجملًا والإثبات مفصلاً، قال ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، فكل ما يعلق بالذهن لا يصح أن يكون الله ﷻ مثله.

وفي قوله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ الكاف هذه مما تكلم فيها العلماء، ولتقريرها فائدة في العقائد؛ وذلك أن قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ شيء: اسم ليس، فسبك الكلام ليس شيء كمثلته. فالكاف هنا ما نوعها؟ لأن معنى الآية يتوقف على فهم معنى الكاف في قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، فالكاف هنا على أي شيء تدل؟ لأهل العلم فيها وجهان^(١):

الأول: أن الكاف هنا بمعنى المثل، هي حرف لكنها اسم، بمعنى «مثل»، فقولته: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ يعني: ليس مثل مثله شيء، وهذا يقتضي المبالغة في نفي المثل، فنفي أن يوجد المثل، فنفيه من باب

(١) انظر: تفسير القرطبي (١٤٢/٢)، وإعراب القرآن للنحاس (٧٣/٤)، وزاد المسير لابن الجوزي (٢٧٦/٧)، والبرهان في علوم القرآن للزركشي (٢/٢٧٥)، وفتح القدير (٥٢٨/٤)، ولسان العرب (٣١١/٩).

أولى. ومجيء الكاف بمعنى الاسم هذا موجود في القرآن ولغة العرب.
فأما مجيئه في القرآن؛ كقوله ﷻ: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسَوَةً﴾ [البقرة: ٧٤]، فقوله: ﴿أَوْ أَشَدُّ قَسَوَةً﴾ عطف الاسم على الكاف التي هي في قوله: ﴿كَالْحِجَارَةِ﴾ فهي كالحجارة أو أشد، ومعلوم أن الاسم إنما يعطف على الاسم، وقوله: ﴿كَالْحِجَارَةِ﴾ أي: مثل الحجارة، أو أشد قسوة من الحجارة.

ومجيئه في اللغة ظاهر ومحفوظ؛ كقول الشاعر^(١):

لَوْ كَانَ فِي قَلْبِي كَقَدْرٍ قُلَامِيَةً حُبًّا لَغَيْرِكَ مَا أَتَتْكَ رَسَائِلِي
جعل شبه الجملة الجار والمجرور «في قلبي» مقدماً، وجعل الاسم «كقدر» لكون الكاف بمعنى «مثل»، أي: لو كان في قلبي مثل قدر قلامة، وهذا التوجيه الأول لطائفة من المفسرين في أن الكاف هنا بمعنى المثل على ما ذكرنا، وهو توجيه لهم وجيه وظاهر في اللغة ومستقيم المعنى أيضاً في الآية.

الثاني: أن الكاف في قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ هذه صلة، وهي تسمى عند النحويين زائدة، وزيادتها ليست زيادة في اللفظ، وإنما هو زيادة لها ليكون المعنى زائداً، وليست زائدة بمعنى أن وجودها وعدم وجودها واحد، حاشا وكلا أن يكون في القرآن شيء من ذلك، وإنما تزداد ليكون مبالغة في الدلالة على المعنى، ففي قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ تكون الكاف هذه صلة، وهي التي يسميها بعضهم الزائدة،

(١) من شعر جميل بشينة، انظر: الأغاني للأصفهاني (١٠٦/٨، ١٢٢)، وتاريخ دمشق (١٠١/٥٠، ١٠٢)، والمثل السائر لابن الأثير (٢/٢٩٠)، والمنتظم (١٠٧/٧)، وذم الهوى لابن الجوزي (ص ٤٤١، ٤٤٦)، لكن فيه: «فضلاً وَصَلْتِكَ أَوْ أَتَتْكَ رَسَائِلِي»، وفيه أيضاً: «فَضْلاً لَغَيْرِكَ مَا أَتَتْكَ رَسَائِلِي».

وهي تفيد تكرير الجملة؛ كما حرره ابن جني^(١) النحوي المعروف في كتابه «الخصائص» حيث قال: «إن الصلة والزيادة تكون في الجمل لتأكيدهما فتكون في مقام تكريرها مرتين أو أكثر»^(٢).

فيكون معنى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ليس مثله شيء، ليس مثله شيء، ليس مثله شيء، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ وهذا تفهمه العرب في كلامها، وتأتي الزيادة بالصلة في مواضع كثيرة من القرآن؛ كقول الله ﷻ: ﴿فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَئِنْ لَمْ يَأْتِ بِآيَةٍ لَكَ آيَةٌ مِنْ رَبِّكَ فَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ الْغَنِيُّ الْقَدِيرُ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، يعني: ليس من جهتك وإنما هو رحمة من الله ﷻ، وكقوله ﷻ في آية المائدة: ﴿فِيمَا نَقُضُهُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ﴾ [المائدة: ١٣]، يعني فبنقضهم ميثاقهم لعناهم، وكقوله: ﴿لَا أُقِيمُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ﴾ [القيامة: ١] في أحد وجهي التفسير.

إذا تقرر ذلك فإن الوجه الأول من هذين التفسيرين هو الوجه الثاني من كون الكاف صلة زائدة في مقام تكرير الجملة، يعني أن النفي أكد فتكون أبلغ من أن ينفي مثل المثل؛ لأنه قد يُشكل في نفي مثل

(١) هو أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي النحوي اللغوي، صاحب التصانيف الفائقة المتداولة في النحو واللغة، وكان جني عبداً رومياً مملوكاً لسليمان بن فهد بن أحمد الأزدي الموصلي، ومن تصانيفه: «سر الصناعة»، و«اللمع»، و«التصريف والتلقين في النحو»، و«التعاقب»، و«الخصائص»، و«المقصود والممدود»، و«ما يذكر ويؤنث»، و«إعراب الحماسة»، و«المحتسب في الشواذ»، ولد قبل الثلاثين وثلاثمائة، وتوفي في صفر سنة اثنتين وتسعين وثلاثمائة. انظر: وفيات الأعيان (٢٤٦/٣)، وسير أعلام النبلاء (١٨/١٧)، والبداية والنهاية (٣٣١/١١).

(٢) انظر: «الخصائص»، باب في زيادة الحروف وحذفها (ص ٦٣ - ٧٢)، وختم هذا الباب بقوله: «وأما زيادتها فلإرادة التوكيد بها؛ وذلك لأنه قد سبق أن الغرض في استعمالها إنما هو الإيجاز والاختصار والاكتفاء من الأفعال وفعاليتها، فإذا زيد ما هذا سبيله فهو تناء في التوكيد به». اهـ.

المثل أن يكون نفى المثلية الأولى ليس مستقيماً دائماً، أو ليس مفهوماً دائماً، أما الوجه الثاني فإنه واضح من جهة العربية، وواضح من جهة العقيدة، وواضح من جهة دلالة على تأكيد النفي الذي جاء في الآية. فإذا تكون الكاف على هذا صلة، ويكون معنى الجملة تأكيد: {ليس مثله شيء، ليس مثله شيء، ليس مثله شيء، وهو السميع البصير}.

قال هنا: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ هذا إثبات مفصل، و﴿السَّمِيعُ﴾، و﴿الْبَصِيرُ﴾ اسمان من أسماء الله ﷻ، وأسماء الله ﷻ تدل على ذاته، ودلالة الاسم على المسمى - على الذات - وفيها الصفة، فالسميع اسم لمن كان ذا سمع، والبصير اسم لمن كان ذا بصر، ففيها إثبات السمع والبصر لله ﷻ، ما فائدة إثبات السمع والبصر هنا؟

قال العلماء^(١): في هذا حكمة وفائدة عظيمة، وهي: أنه نفى أولاً بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ثم أثبت هذين الاسمين لله المتضمنين لصفتي السمع والبصر، وسبب ذلك أن صفة السمع والبصر من الصفات التي تشترك فيها أكثر المخلوقات الحية ذات الروح، فمهما صغر من فيه حياة من ذوي الأرواح أو عظم، ففيه سمع وبصر، تنظر إلى النملة عندها

(١) قال الشيخ الشنقيطي رحمه الله في آيات الأسماء والصفات (ص ١١): «فهذه الآية فيها تعليم عظيم يحل جميع الإشكالات ويجيب عن جميع الأسئلة حول الموضوع؛ ذلك لأن الله قال: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ بعد قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، ومعلوم أن السمع والبصر من حيث هما سمع وبصر يتصف بهما جميع الحيوانات، فكأن الله يشير للخلق ألا ينفوا عنه صفة سمعه وبصره بادعاء أن الحوادث تسمع وتبصر، وأن ذلك تشبيه، بل عليهم أن يثبتوا له صفة سمعه وبصره على أساس ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، فالله ﷻ له صفات لا تفتقر بكماله وجلاله، والمخلوقات لهم صفات مناسبة لحالهم» اهـ. وانظر: أضواء البيان (١٨/٢).

سمع وبصر: ﴿يَكَايُهَا النَّمْلُ أَدْخُلُوا مَسَكِنَكُمْ لَا يَحْطَمَنَّكُمْ سُلَيْمَنُ وَجُودُهُ وَهُوَ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [النمل: ١٨]، فهي تسمع وتبصر طريقها، والبعوضة كذلك لها سمع وبصر، والدواب لها سمع وبصر، والإنسان له سمع وبصر، فصفتا السمع والبصر من أكثر الصفات اشتراكًا بين المخلوقات الحية ذوات الأرواح، فإذا كان ثم توهم في المماثلة فليكن توهم للمماثلة في اتصاف هذه المخلوقات في صفة السمع والبصر، فهل بصرك أيها الإنسان وسمعتك مثل سمع النملة وبصرها؟ لاشك أن ثم قدرًا مشتركًا في السمع بين البعوض والإنسان، وفي البصر بين البعوض والإنسان، لكن تختلف كيفيته، وتختلف حقيقته، ويختلف عظمه وتعلقه. كذلك السمع الإنسان يسمع من مسافة بعيدة، والمخلوق الصغير مثل الذبابة أو البعوضة يسمع لكن لمسافة أقل، وهكذا.

فإن كان كذلك دل على أن إثبات السمع والبصر في المخلوقات هو إثبات وجود لا إثبات مساواة، وهذا متصل بقوله ﷺ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فإذا إثبات هاتين الصفتين لله - التي عظم اشتراك المخلوقات مع الله ﷻ في اسم الصفة وفي بعض معناها - ليس من جهة التمثيل في شيء، وفي هذا أعظم رد على الذين توهموا أن إثبات الصفات لله ﷻ فيه تمثيل وفيه تجسيم.

هنا تنبيه: وهو أن التمثيل يختلف عن التشبيه، التمثيل أن يُجعل الشيء مُمَثِّلًا للشيء في صفة كاملة، أو في الصفات كلها، نقول: محمد مثل خالد إذا كان محمد مثل خالد في جميع الصفات، أو في صفة كاملة، محمد مثل خالد في الكرم يعني: يماثله تمامًا.

أما المشابهة: فهي اشتراك في بعض الصفة، أو في بعض الصفات. قال بعض العلماء أو في كل الصفات، يعني: بعض العلماء جعل التمثيل أوسع من التشبيه؛ ولهذا فإن نفي التشبيه إذا نُفِيَ في

نصوص العلماء - أهل السنة والجماعة -، فإنما يعنون به التشبيه الذي هو التمثيل، المماثلة في صفة كاملة، أو المماثلة في الصفات.

أما التشبيه الذي هو اشتراك في جزء المعنى، فإن هذا ليس مراداً لهم؛ لأنهم يثبتون الاشتراك، فالله ﷻ له سمع وللمخلوق سمع، وهناك اشتراك في اللفظ، وفي جزء المعنى، فالسمع معناه معروف في اللغة، لكن من حيث تعلقه بالمخلوق يختلف عن جهة تعلقه بالخالق؛ ولهذا فإننا نقول في الصفات هنا كما قال: (وَمَنْ غَيْرِ تَكْيِيفٍ وَلَا تَمْثِيلٍ)، وإذا قيل من غير تشبيه، فإنهم يريدون بالتشبيه التمثيل، وهذا مستعمل عند العلماء أنهم ينفون التشبيه ويريدون به التمثيل^(١).

(١) قال الشارح شيخنا صالح بن عبد العزيز آل الشيخ - حفظه الله - في شرحه على الطحاوية (ص ٤٧ - ٤٩) : (المسألة الثالثة: الفرق بين نفي التمثيل ونفي التشبيه: الذي جاء نفيه في الكتاب والسنة إنما هو نفي المماثلة، أما نفي مشابهة الله بخلقه فإنها لم تنف في الكتاب والسنة؛ لأن المشابهة تحتمل أن تكون مشابهة تامة، وتحتمل أن تكون مشابهة ناقصة، فإذا كان المراد المشابهة التامة، فإنما هي التمثيل والمماثلة، وذلك منفي لقوله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

فإذا لفظ المشابهة ينقسم إلى:

أن يكون الشبيه موافقاً للمثيل والمثل.

أو يكون غير موافق للمثيل والمثل.

يعني: قد يشترك معنى الشبيه والمثيل، ويكون المعنى واحداً إذا أريد بالمشابهة المشابهة التامة في الكيفية وفي تمام معنى الصفة، وأما إذا كان المراد المشابهة الناقصة - وهي الاشتراك في أصل معنى الاتصاف - فإن هذا ليس هو التمثيل المنفي، ولا يكون ثم مشابهة، بمعنى: أن يكون ثم اشتراك في أصل المعنى.

وإذا كان كذلك فإن لفظ الشبيه والمثيل بينهما فرق، ولفظ المشابهة لفظ مجمل لا يُنفى ولا يثبت، وأهل السنة والجماعة إذا قالوا: إن الله ﷻ لا يماثله شيء، ولا يشابهه شيء. يعنون بالمشابهة المماثلة.

ثم قال صَلَّى اللَّهُ فِي وصف أهل السنة والجماعة: ﴿فَلَا يَنْفُونَ عَنْهُ مَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، وَلَا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾، بل يثبتون ما وصف الله ﷻ به نفسه، ولا ينفون عنه صفة وصف بها نفسه. يعني: لا ينفون عنه ما وصف به نفسه؛ كما نفى عنه الصفات التي وصف بها

= أما المشابهة التي هي الاشتراك في المعنى، فنعلم قطعاً أن الله ﷻ لم ينفها؛ لأنه ﷻ سَمِيَ نَفْسَهُ بِالْمَلِكِ ﴿مَلِكٍ يَوْمَ الدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٤]، الملك الحق، وسمى بعض خلقه بالملك ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ﴾ [يوسف: ٥٤]، وأشبه ذلك من الآيات، وسمى نفسه بالعزیز، وسمى بعض خلقه بالعزیز، وكذلك جعل نفسه ﷻ سَمِيعًا، وأخبرنا بصفة السمع له والبصر، والقوة، والقدرة، والكلام، والاستواء، والرحمة، والغضب، والرضى، وأشبه ذلك، وأثبت هذه الأشياء للمخلوق فيما يناسبه منها، فدلَّ على أن الاشتراك في اللفظ وفي بعض المعنى ليس هو التمثيل الممتنع؛ لأن كلام الله ﷻ حق وبعضه يفسر بعضًا، فنفي المماثلة في الآية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وأثبت اشتراكًا في الصفة، وإذا قلت: اشتراكًا، ليس معنى ذلك أنها من الأسماء المشتركة في الصفات، لكن أثبت اشتراكًا في الوصف، يعني: شركة فيه، فالإنسان له مُلْكٌ، والله ﷻ له الملك، والإنسان له سَمْعٌ، والله ﷻ له سَمْعٌ، والإنسان له بَصَرٌ، والله ﷻ له بَصَرٌ، وهذا الإثبات فيه قدر من المشابهة، لكنها مشابهة في أصل المعنى، وليست مشابهة في تمام المعنى، ولا في الكيفية، فتحصل من ذلك أن المشابهة ثلاثة أقسام:

الأول: مشابهة في الكيفية، وهذا ممتنع.

الثاني: مشابهة في تمام الاتصاف ودلالة الألفاظ على المعنى بكمالها، وهذا ممتنع أيضًا.

الثالث: مشابهة في أصل معنى الصفة، وهو مطلق المعنى، وهذا ليس بمنفي. ولهذا لفظ التمثيل ونفي التمثيل والمثلية صار شرعيًا؛ لأنه واضح ودلالته غير مجملة، وأما لفظ المشابهة، فإن دلالته مجملة، ولم يأت نفية، ونحن نقول: إن الله ﷻ لا يماثله شيء، ولا يشابهه شيء ﷻ. ونعني بقولنا: لا يشابهه شيء معنى المماثلة في الكيفية، أو المماثلة في تمام الاتصاف بالصفة، وتمام دلالة اللفظ على تمام معناه.

نفسه طوائف الضلال من الجهمية والمعتزلة والرافضة والكلابية والأشعرية والماتريدية ونحو ذلك، فإن كل طائفة من هؤلاء نفت عن الله ﷻ إما جميع الصفات وإما بعض الصفات، والذين ينفون عن الله ﷻ ما وصف به نفسه إما أن يكونوا من الذين ينفون أكثر الصفات، وهؤلاء يقال لهم: نفاة الصفات؛ كالجهمية والمعتزلة، وإما أن يثبتوا منها سبعا أو عشرين أو ثمانيا؛ كحال الماتريدية، وهؤلاء قد يقال في حقهم: الصفاتية؛ لأنهم يثبتون من الصفات أكثر مما أثبت أصولهم وهم المعتزلة والجهمية، فالكلابية تثبت من الصفات أكثر مما أثبت المعتزلة، وكذلك الأشاعرة والماتريدية، ولهذا قد يقال لهؤلاء: الصفاتية في مقابلة النفاة؛ كما يذكر ذلك كثير من علماء أهل السنة، ومنهم شيخ الإسلام رحمه الله.

وهؤلاء جميعا سواء كانوا من النفاة أم كانوا من الصفاتية ينفون عن الله ﷻ ما وصف به نفسه، وهذا النفي قد يكون نفيا للصفة بالكلية، وقد يكون نفيا لمعناها بتأويلها في غير معناها، وبحمل الظاهر فيها على غير ما دلت عليه ظاهر النصوص.

فهؤلاء ينفون، يعني: أن مآل حالهم النفي، سواء نفوه أصلا أو نفوا معناه الذي دل عليه الظاهر، فالذين نفوا أن الله ﷻ متصف بالرحمة اللائقة به هؤلاء نفوا الرحمة ولو قالوا: إن معنى الرحمة إرادة الإحسان ونسبت الرحمة بتأويل، وأما أهل السنة والجماعة فإنهم يثبتون المعاني التي اشتملت عليها ألفاظ الصفات على ما يليق بالله ﷻ على قاعدة قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فيثبتون اللفظ وما فيه من الصفة، ويثبتون ويوقنون ويؤمنون بما دل عليه اللفظ من الصفة، ويعلمون أصل معنى هذه الصفة لأنها بلسان عربي مبين، ثم هم مع ذلك - أعني أهل السنة والجماعة - يقطعون الطمع عن إدراك الكنه وعن إدراك الكيفية، يعني: عن إدراك كل المعنى وعن إدراك

الكيفية، فإذا أهل السنة لا ينفون عن الله ﷻ ما وصف به نفسه، بل يثبتون لله ﷻ ما وصف به نفسه، وما وصفه به رسوله ﷺ.

قال رحمه الله بعد ذلك: ﴿وَلَا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾؛ لأن الذين يحرفون الكلم عن مواضعه هم اليهود؛ كما وصف الله ﷻ طوائف اليهود بقوله ﷻ: ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ [النساء: ٤٦]، ومعنى تحريف الكلم عن مواضعه بحمله على غير ما دل عليه. والتحريف قد سبق بيان أنه نوعان^(١):

تحريف في اللفظ: إما بزيادة أو نقصان أو بتغيير حركة إعرابية أو بغير تغيير حركة إعرابية.

وتحريف في المعنى: يكون بتغيير معنى الكلمة عن معناها المعروف في لغة العرب.

وقوله: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ﴾ يعني به الكلمات الشرعية الدينية التي هي في باب الأخبار عن الله ﷻ، وقد بينا فيما سبق أن تحريف الكلم عن مواضعه قد يكون كفراً، وقد يكون كبيرة، وقد يكون معصية، وقد يكون خطأ يُعذر فيه صاحبه، فهو إذا أقسام فليس كل تحريف كفراً، وتفصيل هذا وأمثله تأتي في مواضعها في الرسالة - إن شاء الله تعالى -.



وَلَا يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَاءِ اللَّهِ، وَآيَاتِهِ، وَلَا يُكَيِّفُونَ وَلَا يُمَثِّلُونَ
صِفَاتِهِ بِصِفَاتِ خَلْقِهِ؛ لَأَنَّهُ سُبْحَانَهُ: لَا سَمِيَّ لَهُ، وَلَا كُفَّاءَ لَهُ،
وَلَا نِدَّ لَهُ.

وَلَا يُقَاسُ بِخَلْقِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى؛ فَإِنَّهُ - سُبْحَانَهُ - أَعْلَمُ بِنَفْسِهِ
وَبِغَيْرِهِ، وَأَصْدَقُ قِيلاً، وَأَحْسَنُ حَدِيثًا مِنْ خَلْقِهِ.

الشرح

قال: ﴿وَلَا يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَاءِ اللَّهِ وَآيَاتِهِ﴾، والإلحاد في
أسماء الله ﷻ الميل بها والعدول بها عن حقائقها وعما يليق بها.

وأصله في اللغة^(١): من لحد وألحد إذا مال، ألحد فلان في
الطريق أي مال في الطريق؛ ولهذا سمي لحد القبر لحدًا لأنه مائل عن
سمت الحفر، فالإلحاد الميل، والملحد المائل عن الحق إلى غيره، وفي
الاصطلاح: الملحد هو من مال عن الإيمان إلى الكفر.

قال: ﴿وَلَا يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَاءِ اللَّهِ وَآيَاتِهِ﴾، يعني: أن أهل السنة
والجماعة يؤمنون بأسماء الله وما اشتملت عليه الآيات من الأسماء
والصفات، ولا يميلونها ولا يخرجون بها عن حقائقها اللاتقة بها؛ إذ إن
صراط الأسماء الحسنی وصراط الآيات المستقيم أن يؤخذ بها بما دلت
عليه ألفاظها من المعاني، ويثبت ذلك لله ﷻ.

فإذا حُرِّفَ ذلك فإن هذا من الإلحاد، بمعنى: أنه إذا نفى صفة أو

(١) انظر: النهاية في غريب الأثر (٢٣٦/٤)، ولسان العرب (٣/٣٨٩)، ومختار
الصالح (ص ٢٤٧).

نفى اسماً من أسماء الله، فإن هذا من جنس الإلحاد في أسمائه وصفاته، وقد قال الله ﷻ في محكم كتابه: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، والإلحاد في أسماء الله وصفاته أنواع سبق ذكرها^(١).

(١) قال الشارح شيخنا صالح بن عبد العزيز آل الشيخ - حفظه الله - في شرحه على فتح المجيد (٣/ ٢٤٧ - ١٤٩): ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، أي: يميلون بها عما يليق بها، وهذا الإلحاد قد يكون: بصرفها عن ظواهرها التي دلت عليه، أو بترك التعبد بها، أو بتحريفها.

فالمشركون سموا العزى من العزيز، وهذا إلحاد، وسموا اللات من الله أو من الإله، وهذا من الإلحاد، وسموا مناة من المنان، كما هي بعض الروايات، وهذا كله من الإلحاد، وترك دعاء الله ﷻ بأسمائه من الإلحاد، ومراده هنا نوع من ذلك الإلحاد، وهو: صرفها عن معانيها اللائقة بها؛ لأنه ميل بها، وعدول عن اللائق بها، والواجب أن يُسلك في الأسماء والصفات، وآيات الله ﷻ ما يليق بها، لا أن يُمال عما يليق بها، ويعدل عن حقائقها التي تليق بالله ﷻ.

وهذا الإلحاد مراتب :

من مراتب الإلحاد في أسماء الله وصفاته: أن يُسمَّى البشر المعبودين بأسماء الله كما سمو اللات من الإله، والعزى من العزيز، ونحو ذلك.

ومن الإلحاد في أسماء الله: أن يُجعل لله ﷻ ولد، وأن يُضاف المخلوق إليه إضافة الولد إلى والده كحال النصارى، هذا نوع من الإلحاد في أسماء الله ﷻ وفي صفاته.

ومن الإلحاد: إنكار الأسماء والصفات، أو إنكار بعض ذلك، كما فعلت الجهمية الغلاة، فإنهم لا يؤمنون باسم من أسماء الله، ولا بصفة من صفات الله، إلا الوجود والموجود؛ لأن هذه الصفة هي التي يستقيم معها برهانهم بحلول الأعراض في الأجسام، ودليل ذلك على الوحداية كما هو معروف في موضعه.

ومن الإلحاد أيضاً، والميل بها عن الحق الثابت الذي يجب لله ﷻ فيها: أن تؤول، وتُصرف عن ظواهرها إلى معاني لا يجوز أن تُصرف إليها، فيكون ذلك =

قال هنا: ﴿وَلَا يُكَيِّفُونَ وَلَا يُمَثِّلُونَ صِفَاتِهِ بِصِفَاتِ خَلْقِهِ﴾ التكيف مر معنا معناه، وكذلك التمثيل مر معنا معناه.

إذا أهل السنة والجماعة تميزوا عن سواهم بهذه الخصائص:

أنهم يثبتون لله ﷻ ما أثبتته لنفسه، ولا ينفون عن الله ﷻ ما وصف به نفسه، ولا ينفون عن الله ﷻ ما وصف به رسوله ﷺ؛ لأن سبيلهم ليس هو سبيل الزائعين الضالين المغضوب عليهم الذين يحرفون الكلم عن مواضعه من الذين شابها اليهود، أو الذين يلحدون في أسماء الله وآياته الذين شابها المشركين، وإنما يؤمنون بالأسماء والصفات على حقائقها اللاتقة بالله ﷻ^(١).

ثم بيّن العلة في ذلك فقال: ﴿لَأَنَّهُ سُبْحَانَهُ: لَا سَمِيَّ لَهُ، وَلَا كُفَاء

= من التأويل، والواجب الإيمان بالأسماء والصفات، وإثبات الأسماء والصفات، واعتقاد ما دلت عليه، وترك التعرض لها بتأويل ونحوه، وهذه هي قاعدة السلف، فنؤمن بها ولا نصرفها عن حقائقها بتأويل، أو بمجاز، أو نحو ذلك، كما فعل المعتزلة، وفعلته الأشاعرة، والماتريدية، وطوائف، كل هذا نوع من أنواع الإلحاد.

وإذا تقرر ذلك، فيكون الإلحاد منه ما هو كفر، ومنه ما هو بدعة، بحسب الحال الذي ذكرنا، فالحال الأخيرة، وهي التأويل، وادعاء المجاز في الأسماء والصفات، هذه بدع وإلحاد، لا يصل بأصحابه إلى الكفر، أما نفي وإنكار وجحد الأسماء والصفات، كحال الجهمية فهذا كفر، وهكذا فعل النصارى، ومشركي العرب).

(١) قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ فِي نُونِيَّتِهِ:

لَسْنَا نُشَبِّهُ وَصَفَهُ بِصِفَاتِنَا	إِنَّ الْمَشَبَّهَ عَابِدُ الْأَوْثَانِ
كَأَنَّ وَلَا نُخْلِيهِ مِنْ أَوْصَافِهِ	إِنَّ الْمَعْطَّلَ عَابِدُ الْبُهْتَانِ
مَنْ مَثَّلَ اللَّهَ الْعَظِيمَ بِخَلْقِهِ	فَهُوَ النَّسِيبُ لِمُشْرِكٍ نَصْرَانِي
أَوْ عَطَّلَ الرَّحْمَنَ مِنْ أَوْصَافِهِ	فَهُوَ الْكُفُورُ وَلَيْسَ ذَا إِيْمَانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/٢١٢).

لَهُ، وَلَا نِدَّ لَهُ. وَلَا يُقَاسُ بِخَلْقِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، فهذا تعليل لما سبق، لِمَ لَمْ يَنْفَ أَهْلُ السَّنَةِ وَالْجَمَاعَةِ عَنْ اللَّهِ ﷻ مَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ؟ قَالَ: ﴿لَأَنَّهُ سُبْحَانَهُ: لَا سَمِيَّ لَهُ، وَلَا كُفَاءَ لَهُ﴾، فَإِنْ كَانَ ظَاهِرُ الْمَعْنَى قَدْ يَقْتَضِي الْمَشَابَهَةَ، إِلَّا أَنْ إِثْبَاتِ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ لِلَّهِ ﷻ إِثْبَاتٌ لَهَا بِإِثْبَاتِ اللَّفْظِ، وَإِثْبَاتِ الْمَعْنَى الَّذِي دَلَّ عَلَيْهِ اللَّفْظُ عَلَى مَا يَلِيقُ بِاللَّهِ ﷻ. وَأَمَّا الْإِشْتِرَاكُ فِي بَعْضِ الْمَعْنَى فَإِنْ هَذَا لَا يَنْفِيهِ أَهْلُ السَّنَةِ وَالْجَمَاعَةِ؛ لِأَنَّ اللَّهَ ﷻ هُوَ الَّذِي وَصَفَ نَفْسَهُ بِذَلِكَ؛ كَمَا سَيَأْتِي مِنْ قَوْلِهِ: ﴿فَإِنَّهُ - سُبْحَانَهُ - أَعْلَمُ بِنَفْسِهِ وَبِغَيْرِهِ﴾، فَهُوَ ﷻ الَّذِي سَمِيَ نَفْسَهُ السَّمِيعَ، وَسَمِيَ الْمَخْلُوقَ بِالسَّمِيعِ، وَبَيْنَ السَّمِيعِ وَالسَّمِيعِ قَدْرٌ مُشْتَرَكٌ مِنَ الْمَعْنَى، وَهَذَا الْمَعْنَى هُوَ أَصْلُ السَّمْعِ، وَالسَّمْعُ الَّذِي فِي الْمَخْلُوقِ يَنَاسِبُ ذَاتَهُ، وَالسَّمْعُ الَّذِي لِلَّهِ ﷻ يَنَاسِبُ ذَاتَهُ، وَهَذَا عَلَى أَصْلِ الْقَاعِدَةِ الْمَقْرُورَةِ، وَهِيَ: «أَنَّ الْقَوْلَ فِي الصِّفَاتِ كَالْقَوْلِ فِي الذَّاتِ، يُحْتَذَى فِيهِ حَذْوُهُ، وَيَنْهَجُ فِيهِ مِنْهَاجُهُ»^(١)؛ لِأَنَّ كُلَّ صِفَةٍ تَنَاسِبُ الْمَوْصُوفَ، فَسَمْعُ الْمَخْلُوقِ يَنَاسِبُ ذَاتَهُ، وَسَمْعُ اللَّهِ ﷻ يَنَاسِبُ ذَاتَهُ، وَمَا بَيْنَ الصِّفَتَيْنِ مِنَ الْقَدْرِ الْمَشْتَرَكِ هَذَا هُوَ مَا يَجْمَعُهُمَا فِي أَصْلِ اللَّغَةِ فِي الْمَعْنَى الْعَامِ، أَمَّا الْمُنَاسَبَةُ لِلذَّاتِ فَهِيَ خَارِجُ الْأَصْلِ الْعَامِ، وَاللَّهُ ﷻ لَهُ مِنَ الصِّفَاتِ أَكْمَلُهَا، وَلَهُ مِنْ كُلِّ صِفَةٍ كَمَالُ أَكْمَلِ تِلْكَ الصِّفَةِ وَأَعْظَمُهَا وَأَشْمَلُهَا أَثَرًا وَأَعْمَهَا مُتَعَلِّقًا، وَهَذَا لَا يَعْنِي بِحَالِ الْمِمَّاثَلَةِ، وَإِنَّمَا الْقَدْرُ الْمَشْتَرَكُ فِي أَصْلِ الْمَعْنَى هَذَا لَا يَنْفِيهِ أَهْلُ السَّنَةِ؛ لِأَنَّ اللَّهَ ﷻ أَنْزَلَ الْقُرْآنَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ، وَمَعْنَى ذَلِكَ أَنَّ الْكَلِمَاتِ الَّتِي فِيهَا ذَكَرَ الْأَسْمَاءَ وَالصِّفَاتِ أَنَّهَا تَفْهَمُ بِاللُّغَةِ، وَهَذَا سَيَأْتِي تَفْصِيلُهُ - إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى -.

(١) انظر: معالم السنن للخطابي (١٢٢/٧)، والرسالة التدمرية لشيخ الإسلام ابن تيمية - الأصل الأول، والعلو للذهبي (ص ٢٣٦)، وفتح الباري (١٣/ ٣٧٣)، وبيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٩)، والصواعق المرسلة (١/ ٢٢٩).

قال: {لَآئَهُ سُبْحَانَهُ: لَا سَمِيَّ لَهُ} وتنزيهه ﷺ بالتسبيح يعني: نفي أن يكون ثم مماثل له ﷺ، فمعنى {سُبْحَانَهُ}: تنزيهاً لله ﷺ عن أن يماثله شيء، أو عن النقائص جميعاً، وسيأتي - إن شاء الله - مزيد تفصيل في معنى {سُبْحَانَهُ} عند بيان معنى قوله ﷺ: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الصفات: ١٨٠].

قال: {لَا سَمِيَّ لَهُ، وَلَا كُفَّ لَهُ، وَلَا نِدَّ لَهُ} هذه الألفاظ الثلاثة - السمي، والكفاء، والند - جاءت في القرآن وهي متقاربة المعنى، قال ﷺ: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وقال ﷺ: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]، وقال ﷺ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا﴾ [البقرة: ١٦٥]. وفي قوله ﷺ: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ إنكار أن يكون له سمي؛ لأن الاستفهام إذا أتى بعده جملة يُراد إبطالها فإنه يكون للإنكار، وإذا أتى بعده جملة يُراد إثباتها صار الاستفهام للتوبيخ أو للحث أو نحو ذلك من المعاني المقررة في علم العربية. فلا يُعلم له سمي ﷺ، فليس أحدٌ من خلقه ﷺ يعلم له سميًّا، والسمي: هو المثل والشبيه والنظير؛ كما فسرهما ابن عباس رضى الله عنهما وغيره^(١)، وكذلك الند: هو المثل والنظير؛ كما ذكر ذلك ابن جرير عند قوله ﷺ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن

(١) انظر: تفسير الطبري (١٠٦/١٦)، وشعب الإيمان للبيهقي (١٤٣/١)، وتفسير ابن كثير (١١٣/٣)، وفتح الباري (٤٦٨/٦)، والدر المنثور (٥٣١/٥)، وقال ابن الجوزي في زاد المسير (٢٥١/٥): «وفي معنى ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ ثلاثة أقوال:

أحدها: مثلاً وشبهها، رواه ابن أبي طلحة عن ابن عباس، وبه قال سعيد بن جبير ومجاهد وقتادة.

والثاني: هل تعلم أحدًا يُسمى الله غيره، رواه عطاء عن ابن عباس.

والثالث: هل تعلم أحدًا يستحق أن يُقال له خالق وقادر إلا هو، قاله الزجاج. اهـ.

يَنْخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا»، قال: «الأنداد جمع ند، والند هو العدل والمثل، وكل شيء كان نظيرًا لشيء وشبيهًا فهو له ند»، واستشهد لذلك بقول حسان بن ثابت رضي الله عنه (١):

أَتَهْجُوهُ وَلَسْتُ لَهُ بِكَفٍ فَشَرُّكُمْ لِحَيْرِكُمَْا الْفِدَاءُ
وتروى: أتهجوه ولست له بند (٢).

فهذا الند والكف والمثيل والسمي، هذه كلها لا ترادف بينها، لكن معانيها متقاربة، وسيأتي - إن شاء الله تعالى - بيان معانيها عند الآيات التي سيوردها شيخ الإسلام رحمه الله.

قال: «وَلَا يُقَاسُ بِخَلْقِهِ ﷻ» هذه الكلمة من شيخ الإسلام إبطال لأصل أصله الجهمية والمعتزلة، يعني: أصله أهل الكلام وأهل البدع الذين شقوا صف الجماعة في باب الأسماء والصفات، بل وفي باب القدر، قالوا: إن الله ﷻ يقاس بخلقه. ما معنى القياس هاهنا؟ يعني: أنه ما نفته العقول نفينا، وما أثبتته العقول أثبتناه، وبناء على هذا نفوا عن الله ﷻ أكثر الصفات الذاتية، وقالوا: إن إثبات الوجه لله ﷻ يقتضي التجسيم، والعقل ينفي أن يتصف الله ﷻ بهذا، وأن الوجه أبعاض وأجزاء، والله ﷻ ليس على ذلك. وقالوا: إن الله ﷻ لا يتصف بأن له يدين، وذلك لأن اليد جارحة. ما الدليل؟ الجواب: القياس العقلي. وهكذا في سائر الصفات. وأهل السنة قد أثبتوا ما أثبتته القرآن من القياس - وسيأتي ذلك في موضعه - لكن ليس هو كل أنواع القياس.

قال هنا: «وَلَا يُقَاسُ بِخَلْقِهِ ﷻ»، يعني: في جميع الصفات التي

(١) انظر: مسند أبي يعلى (١٠٣/٨)، والاستيعاب لابن عبد البر (٣٤٣/١)، وتاريخ بغداد (١٣٥/٤)، وسير أعلام النبلاء (٥١٥/٢)، ونزهة الحفاظ (١٠٩/١)، وتروى أيضًا: «أُنْشِئَتْ لَهُ بَكْفٍ». انظر: تفسير الطبري (٨٨/١٨).

(٢) انظر: تفسير الطبري (١٦٣/١).

اتصف الله ﷻ بها، فإنما نشبتها مع قطع القياس وقطع المماثلة مع الخلق، فنحن نثبت لله ﷻ الوجه وليس وجه الله ﷻ كوجه مخلوق من مخلوقاته، ونثبت لله ﷻ يدين وليست اليدان لله ﷻ كيدي بعض مخلوقاته، ونثبت لله ﷻ العينين وليست العينان لله ﷻ كعيني بعض مخلوقاته، وهكذا نثبت لله ﷻ استواء يليق بجلاله وليس استواءه كاستواء خلقه، ونثبت لله ﷻ النزول، كما أخبر النبي ﷺ عن ربه ﷻ وليس نزول الرحمن ﷻ كنزول خلقه، وهذا كله على هذه القاعدة: «أنه سبحانه لا يقاس بخلقه»، وإنما - كما ذكرنا من القاعدة - «أن القول في الصفات كالقول في الذات»، فكما أن الله ﷻ لا يماثله ولا يشبهه شيء من الذوات، فكذلك أسماءه في عموم معناها، وكنه اتصاف الله ﷻ بها، وكيفية الاتصاف وأثر ذلك.

والأسماء كذلك لا تُقاس بخلق الله ﷻ في أسمائهم، إلى غير ذلك من الأصول العظيمة. ثم ذكر تعليلاً آخر للتابع، فقال رَحْمَةُ اللَّهِ: ﴿فَإِنَّهُ - سُبْحَانَهُ - أَعْلَمُ بِنَفْسِهِ وَبِغَيْرِهِ﴾، لِمَ اتبعنا على هذا الوجه من التسليم، وَلِمَ لَمْ ندخل في هذا الأمر بالقياس وبالعقل وبما أصله طوائف من يسميهم أولئك الحكماء؟ الجواب: لأن الله ﷻ هو الذي وصف نفسه بذلك، وهو ﷻ أعلم بنفسه وبغيره.

هل تعلمون ذلك منه، هل تعلمون كيف اتصف الله بصفاته، هل يعلم المبتدعة والمؤولة والمحرفة كل المعنى الذي تحمله الصفة؟

الجواب: لا.

وإذا كان كذلك بطلت دعوى المجاز، وبطلت دعوى التأويل الذي يصرف الألفاظ عن ظاهرها، فإن الله ﷻ أعلم بنفسه، وهذا الباب - باب الأسماء والصفات - أعظم الأبواب التي يدخل منها الإيمان إلى القلب. وإذا كان كذلك فالله ﷻ لا يُبين للعباد من ذلك إلا ما فيه

نفعهم، ولو جاءت ألفاظ في الأسماء والصفات وفي الآيات والأحاديث، ولا يُراد ظاهرها من ذلك، لوقع عند الناس الاشتباه في هذا الأصل العظيم - وهو الإيمان بالله - لأن الله ﷻ إنما خضع له العباد، وذلوا له، وعبدوه، وأحبوه، ورجبوا إليه، ورهبوا منه، وخافوه، ورجوه، كل ذلك لشهودهم آثار أسمائه وصفاته، ولإيمانهم بأسمائه ﷻ وصفاته، ونعوت جلاله وأنواع توحيده، فإنهم ما رأوا ذاته ﷻ وإنما علموه ﷻ بما علموا من الأسماء والصفات.

وإذا كان كذلك كان محالاً أن يبقى هذا الباب ملتبساً على الخلق، أو تُذكر فيها ألفاظ يمكن فيها الاجتهاد؛ كآيات والأحاديث التي فيها أحكام فقهية التي تحتمل أكثر من معنى في بعضها.

أما في باب الأسماء والصفات فمحال أن يبقى فيه اللفظ محتملاً؛ وذلك لأنه لا مدخل فيه للاجتهاد، ولو كان فيه مدخل للاجتهاد فمعنى ذلك أن فيه سبيلاً لإضلال الناس، والله ﷻ إنما عرّف العباد بأسمائه وصفاته، وأعلمهم بذلك ليكونوا في هذا الأصل العظيم على يقين، وعلى ثبات، وعلى إدراك تام لصفاته ﷻ وما دلت عليه من المعان؛ وبهذا تخضع قلوبهم له، وتذل قلوبهم له، وتألّه ﷻ محبة وانقياداً وتعظيماً.

قال هنا: ﴿فَإِنَّهُ - سُبْحَانَهُ - أَعْلَمُ بِنَفْسِهِ وَبِغَيْرِهِ، وَأَصْدَقُ قَبْلًا، وَأَحْسَنُ حَدِيثًا مِنْ خَلْقِهِ﴾، والعطف هنا في قوله: ﴿وَبِغَيْرِهِ﴾ مهم؛ لأن أولئك النفاة قاسوه ﷻ بخلقه، والقياس ممتنع؛ لأن الله أعلم بنفسه فيما وصف به نفسه، وأعلم بغيره الذين وصفهم بصفات يشتركون في ألفاظها مع صفات الله ﷻ، ويشتركون في جزء المعنى مع صفات الله وأسمائه ﷻ، فهو أعلم بنفسه وما يصلح له وما يليق به ﷻ، وأعلم بخلقه وما يصلح لهم وما يليق بهم، وهو ﷻ وصف نفسه بالصفات ووصف خلقه، وسمى نفسه بالأسماء وسمى خلقه، وهو أعلم بنفسه

وبخلقه، فلو كان مجال القياس وارداً - كما ادعوه - ولو كانت الشبهة ووقوع التمثيل والتجسيم - كما ادعوه - وارداً، لكان في هذا إلباساً على متلقي هذا الدين ومتلقي القرآن ليؤمن به، والله ﷻ وصف آياته بأنها صدق وعدل، فقال الله ﷻ: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام: ١١٥]، وفي القراءة الأخرى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَاتُ رَبِّكَ﴾^(١)، فهي صدق في الأخبار، وعدل في الأحكام، فلما كان ﷻ أعلم بنفسه وبغيره - يعني بخلقه - فإنه يُتلقى ما سمى به نفسه وما وصف به نفسه بالتسليم العظيم؛ لأنه لا أحد أعلم بالله من الله، ولا أحد أعلم بالله من خلقه من رسول الله ﷺ.

قال بعده: ﴿وَأَصْدَقُ قِيلاً، وَأَحْسَنُ حَدِيثًا مِنْ خَلْقِهِ﴾؛ كما قال ﷻ: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلاً﴾ [النساء: ١٢٢]، وقال: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧]، فالله ﷻ لا أحد أصدق منه قِيلاً، بل هو ﷻ الذي كلماته صدق في أخباره، إذا أخبر عن نفسه فهو صدق وحق، وإذا أخبر عن أسمائه فهو صدق وحق، وإذا أخبر عن صفاته فهو صدق وحق. وإذا كان كذلك فمعنى ذلك أن دعاوى أولئك كلها باطلة.



(١) قرأ نافع وابن عامر ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَاتُ رَبِّكَ﴾ بالألف على الجمع، وقرأ الباقون ﴿كَلِمَتُ﴾ وحجتهم أنها تُجمع سائر الكلمات وتقع مفردة على الكثرة، فإذا كان ذلك كذلك استُغني بها عن الجمع؛ كما تقول: يعجبني قيامكم وقعودكم. انظر: إبراز المعاني من حرز الأماني في القراءات السبع (٢/٤٥٧)، وحجة القراءات (٦٢٧)، والسبعة في القراءات (ص ٢٦٦)، وإتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر (ص ٢٧٢).

ثُمَّ رُسُلُهُ صَادِقُونَ مُصَدِّقُونَ، بِخِلَافِ الَّذِينَ يَقُولُونَ عَلَيْهِ مَا لَا يَعْلَمُونَ؛ وَلِهَذَا قَالَ: ﴿سُبْحَنَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الصفات: ١٨٠ - ١٨٢]، فَسَبَّحَ نَفْسَهُ عَمَّا وَصَفَهُ بِهِ الْمُخَالِفُونَ لِلرُّسُلِ، وَسَلَّمْ عَلَى الْمُرْسَلِينَ؛ لِسَلَامَةِ مَا قَالُوهُ مِنَ النِّقْصِ وَالْعَيْبِ.

الشرح

قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: {ثُمَّ رُسُلُهُ صَادِقُونَ مُصَدِّقُونَ} الرسل: جمع رسول، وهم الذين أوحى إليهم بكتاب وأمروا بتبليغه إلى قوم مخالفين؛ كما سبق بيانه في أول هذه الرسالة^(١).

{صَادِقُونَ}: جمع صادق، والصادق اسم لمن قام به الصدق، والصدق مطابقة الخبر للواقع؛ كما قيل: «الصدق: أن يطابق الواقع ما تقوله»^(٢)، فإذا طابق الواقع ما تقوله فهذا هو الصدق، وإذا خالف الواقع ما تقوله فإن هذا يُعد كذباً، سواء كان خطأً أو كان متعمداً، هذا في الاصطلاح.

ورسل الله ﷻ صادقون، يعني: قام بهم الصدق، فلم يخبروا بشيء من أسماء الله ﷻ وصفاته ولا من دينه إلا وقد طابق الواقع، فهم لم يذكروا شيئاً عن الله ﷻ لم يطابق الواقع، بل ما وصفوا الله ﷻ به هذا يطابق الحال، وقد صف الرسل ربهم ﷻ بأنه استوى على العرش،

(١) راجع (ص ٤٢).

(٢) انظر: التعاريف للمناوي (ص ٤٥٠)، ولسان العرب (١٠/١٩٣ - ١٩٧).

فذكر موسى لفرعون أن ربه هو الأعلى، فقال فرعون: ﴿يَهْمَنُ ابْنُ لِي صَرَحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ﴾ (٣٦) أَسْبَبَ السَّمَوَاتِ فَأَطْلَعَ إِلَى إِلَه مُوسَى ﴿[غافر: ٣٦، ٣٧]، فهذا العلو نفاه فرعون، ورسل الله مجمعون على إرشاد الناس وتبيين تلك الصفة لهم، فهو ﷻ له الصفات، وقد أخبر رسله بما له من الصفات، ورسله أخبروا الخلق بذلك وهم صادقون في ذلك، فمن نفى صفة فقد كَذَّبَ الرسول - هذا حقيقة حاله - لكن قد يكون التكذيب له وجه من العذر، فلا يكون كافراً بذلك.

فقوله: ﴿مُصَدِّقُونَ﴾، كما قال ابن مسعود رضي الله عنه في الحديث المشهور: «أَخْبَرَنِي الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ: إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ...»^(١) الحديث.

قال هنا: ﴿بِخِلَافِ الَّذِينَ يَقُولُونَ عَلَيْهِ مَا لَا يَعْلَمُونَ﴾، فالقول على الله بلا علم حرام، سواء أكان القول في الأسماء والصفات - في العقائد - أو في الأحكام العملية، يعني: سواء أكان في الأحكام الخبرية التي هي العقائد، أو في الحلال والحرام وهي الأحكام العملية.

فالقول على الله بلا علم أشد المحرمات؛ ولهذا تفرع عنه كل ضلال، وقد ذكر الله ﷻ تحريمه في عدة آيات في كتابه ﷻ.

من هم الذين قالوا على الله ما لا يعلمون؟

الجواب: قالها كل مخالف للرسل، فإن مشركي العرب - مثلاً - وصفوا الله ﷻ بخلاف ما قاله الرسل، وخلاف ما قاله النبي ﷺ، وأخبروا عن أسماء الله ﷻ بخلاف ما جاءت به الرسل، وعن

(١) أخرجه البخاري (٣٢٠٨، ٣٣٣٢)، ومسلم (٢٦٤٣).

صفات الله ﷻ بخلاف ما جاءت به الرسل، بل أثبتوا لله ﷻ صفات ونفوا أسماء بما عندهم، فقال الله ﷻ عنهم: ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ﴾ [الرعد: ٣٠]، وهذا قول على الله بلا علم، وقال عن اليهود: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ [آل عمران: ١٨١]، وأخبر أنهم قالوا: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤] وهذا كله في باب الأسماء والصفات، قالوا على الله ما لا يعلمون به.

فورث هذا القول منهم طوائف الضلال، فالجهمية ومن تفرع عنهم من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية وأشباه هؤلاء، كل طائفة من هؤلاء أثبتت لله أسماء ونفت صفات من عقولهم ومن آرائهم بلا دليل، فجعلوا من أسماء الله ﷻ وصفاته: الصفات السلبية مثل القديم والموجود ونحو ذلك، فجعلوها من الأسماء والصفات.

والمعتزلة - بل الجهمية قبلهم - نفوا أن يكون لله ﷻ أسماء فيها صفات، فيفسر الجهمية الأسماء بمخلوقات منفصلة، والمعتزلة يفسرون الأسماء بالذات التي ليس فيها صفة، فيجعلون دلالة السميع هي دلالة العليم هي دلالة البصير؛ دلالة على الذات بدون المعنى، فتكون عندهم من قبيل المترادف المحض؛ لأنها دالة على ذات بلا معنى، وهذا كله قول على الله ﷻ بلا علم.

وهذه لا شك جمل من الكلام وعرض عام سيأتي تفصيله بدقته وبتحريراته في مواضعه من هذه الرسالة - إن شاء الله تعالى -.

قال هنا: ﴿لِهَذَا قَالَ ﷻ: ﴿سُبْحَنَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (١٨٠) وَسَلَّمْ عَلَى الْمُرْسَلِينَ (١٨١) وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الصفات: ١٨٠ - ١٨٢]، فَسَبَّحَ نَفْسَهُ عَمَّا وَصَفَهُ بِهِ الْمُخَالِفُونَ لِلرُّسُلِ﴾، وقوله ﷻ: ﴿سُبْحَنَ رَبِّكَ﴾، ﴿سُبْحَنَ﴾ هذا مفعول مطلق، يعني: أسبح سبحانه، وأصله في اللغة: الإبعاد، يقولون: سبحان فلان من كذا، يعني: بعد فلان من

كذا، وقد قال الأعشى^(١)(٢):

أَقُولُ لَمَّا جَاءَنِي فَخْرُهُ سُبْحَانَ مَنْ عُلْقَمَةُ الْفَاخِرِ
فسبحان من علقمة، يعني: بعيد جداً أن يكون لعلقمة من يفخروا
به، وتسبيح الله {سبحان الله} معناه: تنزيه الله عن كل نقص وعيب
وسوء، وموارده في الكتاب والسنة خمسة:

الأول: تنزيه الله ﷻ عن الشريك في الربوبية؛ كما ادعاه الملحدون.
الثاني: تنزيه الله ﷻ عن الشريك في الألوهية؛ كما ادعاه
المشركون.

الثالث: تنزيه الله ﷻ في أسمائه وصفاته أن تسلب معانيها اللائقة
بها، وتنزيه الله ﷻ في أسمائه وصفاته عن مماثلة المخلوقين لها.
الرابع: تنزيه الله ﷻ في أمره الكوني وقدره الكوني عن أن يكون
بلا حكمة أو أن يكون عبثاً؛ كما ادعاه من قال: خلقنا الله عبثاً، ومن
نفوا الحكمة في الخلق والإيجاد وتقدير الأشياء.

الخامس: تنزيه الله ﷻ في شرعه وأمره الديني عن النقص وعن
منافاة الحكمة، فالله ﷻ ينزه نفسه بقوله: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ﴾ يعني: تنزيهاً لله
من كل سوء ادعاه المخالفون للرسول، وهم ادعوا الشراكة له في الربوبية،
فإنزه الله ﷻ عن الشريك في الربوبية.

وإذا قلت في الركوع: سبحان ربي العظيم، معناه: تنزيهاً لله ربي
العظيم عن كل سوء ونقص في هذه الموارد الخمسة التي في الكتاب
والسنة: في الربوبية، والألوهية، والأسماء والصفات، وفي الأمر الكوني
والقدر، وفي الشرع.

(١) سبقت ترجمته، راجع (ص ٥٠).

(٢) انظر: أساس البلاغة (٢/٢٨٢)، وصبح الأعشى في صناعة الإنشا (١/٤٤٤).

قال هنا: ﴿سُبْحَنَ رَبِّكَ﴾ هنا الإضافة للتشريف أضاف الربوبية إلى النبي ﷺ لتشريفه بها في هذا المقام العظيم، وهذا يقتضي أن كلام النبي ﷺ عن ربه - الذي جحدته الجاحدون - هو الأكمل وهو الأليق بالله ﷻ.

ثم قال بعدها: ﴿رَبِّ الْعِزَّةِ﴾ بمعنى صاحب العزة، وذي العزة، والمتصف بالعزة، والعزة صفة لله ﷻ ومن أسمائه العزيز، والعزیز هو الذي كملت له أوصاف العزة.

والعزة في الكتاب والسنة التي يتصف الله ﷻ بها جاءت على ثلاثة معانٍ:

الأول: العزة التي هي بمعنى الامتناع والغنى وعدم الحاجة؛ الامتناع عمن يغالب أو عمن يسيء، هذه كلها معنى واحد، والغنى عن الخلق.

الثاني: العزة بمعنى القهر والغلبة.

الثالث: العزة بمعنى القوة، يعني: القوة الخاصة التي لا يُقوى عليها، قوة لا يند عنها شيء.

وهذه هي المعاني الثلاث التي ذكرها ابن القيم في النونية حيث قال في بيان معاني اسم الله العزيز^(١):

وَهُوَ الْعَزِيزُ فَلَنْ يُرَامَ جَنَابُهُ أَنَّى يُرَامُ جَنَابُ ذِي السُّلْطَانِ
وَهُوَ الْعَزِيزُ الْقَاهِرُ الْغَلَابُ لَمْ يَغْلِبْهُ شَيْءٌ هَذِهِ صِفَتَانِ
وَهُوَ الْعَزِيزُ بِقُوَّةٍ هِيَ وَصْفُهُ فَالْعِزُّ حِينَئِذٍ ثَلَاثُ مَعَانٍ
وَهِيَ الَّتِي كَمَلَتْ لَهُ سُبْحَانُهُ مِنْ كُلِّ وَجْهِ عَادِمِ النُّقْصَانِ

(١) انظر النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/٢١٨).

هنا ذكر معاني العزة الثلاثة:

الأول: قال: ﴿وَهُوَ الْعَزِيزُ فَلَن يُرَامَ جَنَابُهُ﴾، وهذه عزة الامتناع، وهي التي بمعنى الغنى التام والامتناع عن أن يضره أحد؛ كما قال في الحديث القدسي: «إِنَّكُمْ لَنْ تَبْلُغُوا ضَرِّي فَتَضُرُّونِي»، وامتناع عن أن ينفعه أحد؛ كما قال: «وَلَنْ تَبْلُغُوا نَفْعِي فَتَنْفَعُونِي»^(١).

الثاني: قال: ﴿وَهُوَ الْعَزِيزُ الْقَاهِرُ الْغَلَابُ﴾، وهذه عزة القهر والغلبة، ﴿لَمْ يَغْلِبْهُ شَيْءٌ هَذِهِ صِفَتَانِ﴾.

الثالث: قال: ﴿وَهُوَ الْعَزِيزُ بِقُوَّةٍ هِيَ وَصْفُهُ﴾، وهذه القوة الكاملة العظيمة التي لا يقوى عليها شيء، فهذه تكون في الكتاب والسنة في فعلها من عَزَّ يَعَزُّ، بالفتح؛ كما قال ﷺ: ﴿فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ﴾ [يس: ١٤]، يعني: قوينا وأيدنا بثالث، وأما العزة بمعنى الامتناع فهذه قد يأتي فعلها مكسوراً عَزَّ يَعَزُّ، وأما القهر والغلبة فيكون فعلها المضارع مضموماً عَزَّ يَعَزُّ عِزَّةً، المصدر في الجميع عِزَّةً لكن في المضارع يختلف المعنى^(٢)، هكذا قرره ابن القيم وغيره من العلماء، والقهر والغلبة هذه متعددة، والقوة هذه لازمة.

وبهذا الدليل يصح أن تقول لله ﷻ: رب الرحمة، ورب السمع، ورب البصر، ورب العزة، رب الجمال، ورب النور... ونحو ذلك، بمعنى: صاحب، يعني: المتصف بهذه.

قال: ﴿عَمَّا يَصِفُونَ﴾، يعني: عن الذي يصفون، والمفعول به الذي هو الضمير محذوف، يعني عن الذي يصفون الله ﷻ به.

(١) أخرجه مسلم (٢٥٧٧) من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

(٢) انظر: لسان العرب (٣٧٨/٥، ٣٧٩)، ومختار الصحاح (ص ١٨٠).

ومن هم الواصفون الذين نَزَّهَ اللهُ عَنْكَ نفسه عن وصفهم؟
 الجواب: هم الذين لم يستجيبوا للرسول فقال ﷺ: ﴿وَسَلِّمْ عَلَى الْمُرْسَلِينَ﴾ وذلك لأن المرسلين أنزل الله ﷻ عَلَيْكَ عليهم السلام، وهو عَلَيْكَ السلام، من أسمائه السلام، وهو الذي يعطي السلامة، وقال هنا عن نفسه ﴿وَسَلِّمْ عَلَى الْمُرْسَلِينَ﴾، فهو الذي جعل الأنبياء والمرسلين أهل للسلامة.

والسلامة متبعضة:

هناك سلامة في القول بصحته ومطابقته للواقع وسلامة في الفهم.

* وسلامة في العبودية.

* وسلامة في الاعتقاد.

* وسلامة في التبليغ.

فجهات السلامة كثيرة، والله ﷻ أعطاها عباده المرسلين؛ ولهذا قال هنا: ﴿وَسَلِّمْ عَلَى الْمُرْسَلِينَ﴾ وأفاد الإعطاء التعدية بـ ﴿عَلَى﴾، وفي قوله: ﴿عَلَى﴾ ما يفيد أن السلامة صارت عليهم وقد أحاطت بهم.

وهذا في هذا المقام ظاهر الفائدة؛ لأن المرسلين وصفوا الله ﷻ بالصفات العلى، وسموه بالأسماء الحسنى، وفي هذه السورة - التي هي سورة الصافات - ذكر الله ﷻ عن المشركين أنهم استكبروا عن قول لا إله إلا الله، فقال فيها: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾ (١٥) وَيَقُولُونَ إِنَّا لَنَارِكُوا إِلَهَئِنَّا لَشَاعِرٌ تَجْنُونَ﴾ [الصافات: ٣٥، ٣٦]، وذكر في آخر السورة أنهم جعلوا الملائكة بنات لله ﷻ، وهذا فيه وصف لله ﷻ، والأنبياء والرسل لم يصفوا الله ﷻ بذلك، بل هم سالمون مسلمون في أقوالهم وفي أعمالهم وفي تبليغهم، ولهذا قال هنا: ﴿وَسَلِّمْ عَلَى الْمُرْسَلِينَ﴾؛ لِسَلَامَةِ مَا قَالُوهُ مِنَ النَّقْصِ وَالْعَيْبِ، وهذا لا شك أنه واسع المعنى.

ثم قال: ﴿وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ والحمد سبق بيان معانيه الكثيرة في أول هذه الرسالة، وقوله هنا: ﴿لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، هذا فيه فائدة، وهي: أن هذه الآية دليل على أن الربوبية غير الألوهية؛ لأنه قال: ﴿وَالْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ والمعتمد عندنا أن لفظ الجلالة ﴿الله﴾ مشتق، وعليه يكون مشتق من الألوهية؛ لأن الاشتقاق يكون من المصدر، والرب من الربوبية، والربوبية إذاً غير الألوهية.

وقد قال الإمام محمد بن عبد الوهاب رَحِمَهُ اللهُ (١): «إن اسم الرب والإله من الأسماء التي إذا اجتمعت افترقت، وإذا افترقت اجتمعت، وذلك إما بدلالة اللفظ، أو بدلالة التضمن واللزوم» (٢).

قال: ﴿لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الصفات: ١٨٢]، العالمون جمع العالم،

(١) هو الإمام المجدد الشيخ محمد بن عبد الوهاب بن سليمان بن علي بن أحمد بن راشد بن يزيد بن محمد بن يزيد بن مشرف، من بني تميم، ولد سنة خمس عشرة ومائة وألف بالعيننة من بلاد نجد، تلمذ على كتب شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وارتحل في طلب العلم، فأخذ عن علماء مكة والمدينة والأحساء والبصرة، وبدأ دعوته من حريملاء حيث كان والده قاضياً فيها، ثم انتقل إلى العيننة، ثم إلى الدرعية، فشرح الله صدر أمير الدرعية محمد بن سعود لنصرة الدعوة، وجلس الإمام المجدد للتدريس، وتوافد عليه الطلاب، وكتب الله له القبول في الأرض، وانتشرت دعوته لتشمل نجد وغيرها، له مؤلفات ورسائل عديدة في العقيدة وغيرها، منها: كتاب التوحيد، وكشف الشبهات، ومسائل الجاهلية، وأصول الإيمان، وثلاثة الأصول، وفضل الإسلام، وفضائل القرآن، ومختصر الإنصاف، ومختصر زاد المعاد، وغيرها كثير، توفي سنة ست ومائتين وألف. انظر: عنوان المجدد في تاريخ نجد (١/٣١ وما بعدها).

(٢) انظر: مؤلفات الإمام المجدد الشيخ محمد بن عبد الوهاب في العقيدة (ص ١٧)، والدرر السنية (١/٦٨)، والرسائل الشخصية - الرسالة الثانية (ص ١٧).

والعالم هو كل ما سوى الله ﷻ، وسمي عالمًا من العلامة؛ لأنه علامة على أنه مربوب، وأن له ربًّا خالقه، أو من العلم؛ لأن به عُلِمَ ما لله ﷻ من الحق والأسماء والصفات؛ كما قال أبو العتاهية^(١):
وَفِي كُلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ وَاحِدٌ



(١) هو الشاعر المشهور إسماعيل بن القاسم بن سويد بن كيسان أبو إسحاق العنزي، المعروف بأبي العتاهية، ولد سنة ثلاثين ومائة، أصله من عين التمر وهي بليدة بالحجاز ومنشؤه الكوفة، ثم سكن بغداد، وكان يقول في الغزل والمديح والهجاء، ثم تنسك وصار قوله في الوعظ والزهد، وأبو العتاهية لقب، توفي سنة ثلاث عشرة ومائتين. انظر: تاريخ بغداد (٦/٢٥٠)، وبغية الطلب في تاريخ حلب (٤/١٧٤٩)، والمنتظم (١٠/٢٣٦)، ووفيات الأعيان (١/٢١٩)، والوافي بالوفيات (٩/١١١)، والبداية والنهاية (١٠/٢٦٥)، والمستطرف في كل فن مستظرف (١/١٦).

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ فِي نُونِيته:

وَإِذَا تَأَمَّلْتَ الْوُجُودَ رَأَيْتَهُ إِنْ لَمْ تَكُنْ مِنْ زُمْرَةِ الْعُمَيَّانِ
بِشَهَادَةِ الْإِثْبَاتِ حَقًّا قَائِمًا لَهُ لَا بِشَهَادَةِ النُّكْرَانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/١٩٩).

وَهُوَ - سُبْحَانَهُ - قَدْ جَمَعَ فِيمَا وَصَفَ وَسَمَّى بِهِ نَفْسَهُ بَيْنَ
النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ، فَلَا عُدُولَ لِأَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ عَمَّا جَاءَ بِهِ
الْمُرْسَلُونَ؛ فَإِنَّهُ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ، صِرَاطُ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ
مِنَ النَّبِيِّينَ، وَالصِّدِّيقِينَ، وَالشُّهَدَاءِ، وَالصَّالِحِينَ.

الشرح

الله ﷻ جمع بين النفي والإثبات؛ كما في قوله ﷻ في آية سورة
الشورى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، نفى
في قوله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، ثم أثبت فقال ﷻ: ﴿وَهُوَ
السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ وكذلك أثبت في قوله ﷻ: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ
الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾، ثم نفى فقال: ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥].
وكذلك أثبت في قوله ﷻ: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ ① ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾
[الإخلاص: ١، ٢]، ثم نفى فقال: ﴿لَمْ يَكِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ ② وَلَمْ
يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٣، ٤]. وهذا فيه بيان لقاعدة أهل
السنة والجماعة في ذلك بأعظم دليل وأوضح استدلال، فهم يجمعون
في عقائدهم وفي الأسماء والصفات بين النفي والإثبات، وعندهم
النفي يكون مجملاً، كما أجمله الله ﷻ وعندهم الإثبات يكون
مفصلاً؛ كما فصله الله ﷻ.

وأما النفي المفصل الذي جاء في القرآن؛ كقوله ﷻ: ﴿وَلَا يَظِلُّ
رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩]، وقول الله ﷻ: ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾
[البقرة: ٢٥٥]، وقوله ﷻ: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا
فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ [فاطر: ٤٤]، فإن النفي لا يكون كملاً

ولا يُمدح به المنفى إلا إذا كان يُراد بالنفي إثبات كمال الضد^(١)،
فالله ﷻ نفى عن نفسه الظلم بقوله ﷻ: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾،
وقوله ﷻ: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦]، والغرض من ذلك
إثبات كمال اتصافه بضد صفة الظلم وهو العدل.

وبعض العلماء يسمى هذه الصفات السلبية، يعني الصفات المسلوقة
عن الله ﷻ^(٢).

وما الفائدة من السلب؟

الجواب: الفائدة منه أن يُثبت كمال ضده ﴿لَا تَأْخُذُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾
[البقرة: ٢٥٥] وذلك لكمال حياته ﷻ، وقد يكون النفي لإثبات صفة
واحدة، وقد يكون النفي لإثبات صفتين معًا، يعني يكون المراد من النفي
إثبات صفتين جميعًا، ويدل على ذلك قوله ﷻ: ﴿وَمَا كَانُ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ
مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمٰوٰتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ [فاطر: ٤٤]، فنفى الله ﷻ عن نفسه
العجز.

قال العلماء: العجز إما أن يكون:

* لأجل عدم العلم: عجز عن الشيء لأنه ليس بعالم به، وعجزت
عن جواب سؤال لأنني غير عالم به.

(١) قال شيخ الإسلام رحمه الله: «النفي المحض لا يكون مدحًا إن لم يتضمن أمرًا
ثبوتيًا». اهـ. انظر: دقائق التفسير (١٢٦/٢)، وبيان تلبس الجهمية (١/٥٥٤)،
ومنهاج السنة (٣١٩/٢)، ومجموع الفتاوى (٢٥٠/١٠).

(٢) قال الشنقيطي رحمه الله في آيات الأسماء والصفات (ص ١٧): «ضابط الصفة
السلبية عند المتكلمين هي الصفة التي دلت على عدم محض، والمراد بها أن
تدل على سلب ما لا يليق بالله عن الله، من غير أن تدل على معنى وجودي
قائم بالذات، والذين قالوا هذا جعلوا الصفات السلبية خمسًا لا سادسة لها،
وهي عندهم: القدم، والبقاء، والمخالفة للخلق، والوحدانية، والغنى المطلق
الذي يسمونه القيام بالنفس، الذي يعنون به الاستغناء عن الحيز والمحل». اهـ.

* لأجل عدم القدرة عليه: عجزت عن الكتابة لأنني غير قادر عليها، عجزت عن المسير لأنني غير قادر عليه.

أما قوله **وَعَلَىٰ هَٰذَا فِي هَٰذَا النَّفْيِ**: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ يُرَادُ بِهِ إِبْثَاتُ كَمَالٍ ضِدَّ الْعِجْزِ، وَكَمَالٌ ضِدَّ الْعِجْزِ يَكُونُ بِكَمَالٍ صِفَتَيْنِ، وَهِيَ صِفَةُ الْعِلْمِ وَصِفَةُ الْقُدْرَةِ، وَلِهَٰذَا قَالَ **وَعَلَىٰ فِي آخِرِ هَذِهِ الْآيَةِ**: ﴿إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ [فاطر: ٤٤]، وَقَدْ تَقَرَّرَ أَنَّ كَلِمَةَ ﴿إِنَّهُ﴾ فِي الْقُرْآنِ مِنْ أَسَالِيبِ التَّعْلِيلِ لَمَّا قَبْلُهَا إِذَا كَانَ خَبْرًا، أَوْ أَمْرًا، أَوْ نَهْيًا، أَوْ حُكْمًا، أَوْ اسْتِفْهَامًا، فَيَكُونُ مَا بَعْدَ ﴿إِنْ﴾ تَعْلِيلٌ لِمَا قَبْلُهَا، وَهَٰذَا قَالَ **وَعَلَىٰ**: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ مَا عِلَّةُ ذَلِكَ؟ قَالَ: ﴿إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ [فاطر: ٤٤]، وَهَٰذَا فِيهِ ظَهُورُ أَنَّ النَّفْيَ هَٰذَا أُرِيدَ بِهِ إِبْثَاتُ كَمَالٍ ضِدَّهُ وَهُمَا صِفَتَانِ: صِفَةُ الْعِلْمِ، وَصِفَةُ الْقُدْرَةِ؛ وَلِذَلِكَ وَصَفَ اللَّهُ **وَعَلَىٰ** نَفْسَهُ بِذَلِكَ، بِقَوْلِهِ: ﴿إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ مَعَ مَا فِي كَانٍ مِنْ إِبْثَاتِ الْكَمَالِ السَّابِقِ وَاللَّاحِقِ، وَمَا فِي قَوْلِهِ: ﴿عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ مِنْ إِبْثَاتِ الْكَمَالِ لِدَلَالَةِ صِيغَةِ الْمُبَالَغَةِ عَلَيْهِ.

قَالَ هَٰذَا: ﴿بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِبْثَاتِ﴾، الْمُبْتَدَعَةُ عِنْدَهُمْ عَكْسُ ذَلِكَ؛ عِنْدَهُمُ الْإِبْثَاتُ مَجْمَلٌ، يَقُولُونَ: نَثَبْتُ لِلَّهِ صِفَاتِ الْكَمَالِ. أَمَّا النَّفْيُ عِنْدَهُمْ يَكُونُ مَفْصَلًا، يَقُولُونَ: اللَّهُ **وَعَلَىٰ** لَيْسَ بِذِي دَمٍ، وَلَيْسَ بِذِي جَوَارِحٍ، وَلَيْسَ بِذِي رُوحٍ، وَلَا بِذِي أُبْعَاضٍ، وَلَا هُوَ فَوْقَ وَلَا تَحْتَ وَلَا يَمِينٌ وَلَا شَمَالٌ، وَلَا بِذِي جِهَةٍ، وَلَيْسَ بِدَاخِلِ الْعَالَمِ وَلَا خَارِجِهِ... إِلَى آخِرِهِ.

وَذَلِكَ كَمَا فِي كِتَابِ: «التَّمْهِيد»^(١) لِلْبَاقِلَانِيِّ^(٢)، وَغَيْرِهِ مِنْ كُتُبِ

(١) كِتَابُ: «تَمْهِيدُ الْأَوَائِلِ فِي تَلْخِصِ الدَّلَائِلِ» لِلْبَاقِلَانِيِّ، مَطْبُوعٌ وَمُتَدَاوِلٌ.

(٢) هُوَ مُحَمَّدُ بْنُ الطَّيِّبِ بْنِ مُحَمَّدٍ أَبُو بَكْرٍ الْقَاضِي الْمَعْرُوفُ بِابْنِ الْبَاقِلَانِيِّ =

أهل الكلام، فهو يأتي في وصف الله ﷻ بالنفي بصفحتين أو أكثر، كلها نفي مفصل، ليس بكذا وليس بكذا وليس بكذا، وإذا أتى الإثبات أجمله فقال: وله صفات الكمال. ما هي؟ هي الصفات السبع العقلية التي يثبتونها.

قال: ﴿فَلَا عُدُولَ لِأَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ عَمَّا جَاءَ بِهِ الْمُرْسَلُونَ﴾، وهذه كلمة عظيمة تدل على أن أهل السنة والجماعة - يعني: السلف الصالح - أنهم تبعوا المرسلين، ﴿فَلَا عُدُولَ﴾ يعني: لا ميل لهم ولا انحراف، ولا يعدلون لا يوازنون بما جاء به المرسلون شيئاً، بل هم متبعون للمرسلين.

وأما غيرهم فهم متبعون للمشركين أو لليهود أو للنصارى أو للملحدين، فكل بدعة في الأسماء والصفات ظهرت في هذه الأمة فإنها لم تؤخذ من الأنبياء والمرسلين - وحاشاهم من ذلك - وإنما أخذت من المشركين وأهل الكتاب، وقد قال النبي: «لَتَتَّبِعَنَّ سُنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ»^(١)، وبيّن في الحديث الآخر، الذي رواه البخاري وغيره من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، قال: «أَبْغَضُ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ ثَلَاثَةٌ»، وذكر منهم «مُبْتَغٍ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ»^(٢).

= المتكلم من أهل البصرة، سكن بغداد، وكان متكلماً على مذهب الأشعري، كان أعرف الناس بالكلام، مات ببغداد سنة ثلاث وأربعمائة. انظر: تاريخ بغداد (٣٧٩/٥)، ووفيات الأعيان (٢٦٩/٤)، والوافي بالوفيات (١٤٧/٣)، وسير أعلام النبلاء (١٩٠/١٧)، وشذرات الذهب (١٦٨/٣).

(١) أخرجه البخاري (٣٤٥٦)، ومسلم (٢٦٦٩) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري (٦٨٨٢).

وقد نفى المشركون عن الله ﷻ اسماً من أسمائه الحسنی؛ كما أخبر بذلك ﷻ في قوله: ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ﴾ [الرعد: ٣٠]، فنفوا اسم الرحمن عن الله ﷻ، وورثهم نفاة الأسماء في هذه الأمة واتبعوا سبيل أهل الجاهلية، ونفوا عن الله ﷻ الأسماء الحسنی، فوصفوا الله بما لم يصف به نفسه، ونفوا عن الله ﷻ ما وصف به نفسه، وكذلك اليهود والنصارى جعلوا له ﷻ مثيلاً وشبيهاً، فورثهم المجسمة والمؤولة.

فإذاً كل بدعة حصلت في هذه الأمة في أبواب الأسماء والصفات فإنها من ابتغاء سنة الجاهلية، فإن أهلها إنما أخذوها من اليهود والنصارى والمشركين.

كذلك في باب الإيمان، فالذين قالوا بالجبر من الجبرية إنما أخذوها عن طائفة كانت موجودة قبل النبي ﷺ، كذلك الذين قالوا بالإرجاء ورثوها ممن قبلهم، وكذلك في أبواب الإمامة، فإن اجتماع الناس على إمام واحد يطيعونه ويرضونه هذا إنما جاءت به الرسل، أما أهل الجاهلية فإنهم يعدون التفرق مفخرة، ويعدون الاتباع والطاعة لولي أمر واحد مسبة وذلة، وهكذا في أبواب الصحابة فإن المشركين يسبون أتباع الرسل؛ كما أخبر عنهم ﷻ في قوله: ﴿أَتُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ﴾ [الشعراء: ١١١]، وفي هذه الآية في باب العقائد خالف من خالف في العقيدة في الصحابة، في أتباع الرسل فسبواهم، يعني: أن أهل السنة والجماعة تبعوا المرسلين، وكل من خالف أهل السنة والجماعة فإنما تبع أهل الجاهلية، وهذه جملة يطول تفصيلها.

قال: ﴿فَإِنَّهُ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ، صِرَاطُ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ

النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ}، يعني: الطريق الوحيد
الموصل لرضى الله ﷻ، {صِرَاطُ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ} وهذه جملة
يؤخذ تفسيرها من الآية^(١).



(١) انظر: تفسير الطبري (١/٧٥ - ٨٢)، وتفسير ابن كثير (١/٢٩، ٣٠)، وتفسير
القرطبي (١/١٤٨، ١٤٩)، وفتح القدير (١/٢٤، ٢٥).

وَقَدْ دَخَلَ فِي هَذِهِ الْجُمْلَةِ: مَا وَصَفَ اللَّهُ بِهِ نَفْسَهُ فِي سُورَةِ
الإِخْلَاصِ الَّتِي تَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ^(١)، حَيْثُ يَقُولُ - سُبْحَانَهُ -:
﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَكِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝
لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإِخْلَاصُ ١ - ٤].

الشَّرْحُ

شرع شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ فِي ذِكْرِ الْأَدْلَةِ الَّتِي فِيهَا إِثْبَاتُ
صِفَاتِ اللَّهِ ﷻ، وَفِيهَا تَفْصِيلُ مَا سَبَقَ أَنْ ذَكَرَهُ مِنْ أَنَّ آيَاتِ الْقُرْآنِ فِيهَا
الْجَمْعُ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ، وَأَنَّ مِنَ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ الْإِيمَانُ بِمَا وَصَفَ بِهِ
نَفْسَهُ فِي كِتَابِهِ، وَوَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ ﷺ.

فَقَوْلُهُ: ﴿وَقَدْ دَخَلَ فِي هَذِهِ الْجُمْلَةِ﴾، يَعْنِي: بـ {الْجُمْلَةِ} مَا

تَقْدِمُ.

فِيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ مَرَادُهُ بِقَوْلِهِ: {الْجُمْلَةِ} مَا قَالَهُ فِي أَوَّلِ
الرِّسَالَةِ: ﴿وَمِنَ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ: الْإِيمَانُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ﴾، وَيَكُونُ هَذَا
تَفْصِيلًا لِقَوْلِهِ: {الْإِيمَانُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ}، ثُمَّ ذَكَرَ الْأَدْلَةَ مِنَ الْقُرْآنِ الَّتِي
فِيهَا وَصَفَ اللَّهُ ﷻ نَفْسَهُ، وَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مَا تَقْدِمُ مِنْ ذِكْرِ أَنْ
طَرِيقَةُ أَهْلِ السَّنَةِ وَالْجَمَاعَةِ هِيَ الْجَمْعُ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ؛ حَيْثُ ذَكَرَ أَنْ

(١) أَخْرَجَ مُسْلِمٌ فِي صَحِيحِهِ (٨١١) بِسَنَدِهِ عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ:
«أَيَعِزُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَفْرَأَ فِي لَيْلَةٍ ثُلُثَ الْقُرْآنِ». قَالُوا وَكَيْفَ يَفْرَأُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ
قَالَ: «﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ يَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ»، وَرَوَى بَنَحْوَهُ مِنْ حَدِيثِ أَبِي
سَعِيدٍ الْخَدْرِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ عِنْدَ الْبُخَارِيِّ (٥٠١٣، ٥٠١٥)، وَأَبِي هُرَيْرَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عِنْدَ
مُسْلِمٍ (٨١٢).

طريقتهم هي أنهم يجمعون بين النفي والإثبات كما جمع ذلك الله ﷻ في كتابه في قوله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

ولكن على هذا الثاني يكون فيه إشكال من جهة أنه يصدق على ما ذكر في سورة الإخلاص، يعني الاستدلال الأول والاستدلال الثاني، وذلك أن (سورة الإخلاص) فيها نفي وإثبات، وهي فيها النفي المجمل والإثبات المفصل، وكذلك الاستدلال الثاني ذكر فيه آية الكرسي وفيها الإثبات المفصل والنفي المجمل، ولكن ما ذكره بعد ذلك من الآي قد لا يكون فيها نفي وإثبات.

ولهذا نقول: إن قوله: ﴿وَقَدْ دَخَلَ فِي هَذِهِ الْجُمْلَةِ﴾ الأحسن والأنسب أن يكون متعلقاً بقوله الأول: ﴿وَمِنَ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ: الْإِيمَانُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ﴾.

قال ﷻ: ﴿وَقَدْ دَخَلَ فِي هَذِهِ الْجُمْلَةِ: مَا وَصَفَ اللَّهُ بِهِ نَفْسَهُ﴾، الوصف: هو النعت، يعني: ما كان نعتاً لله، ويراد بهذه الكلمة ﴿مَا وَصَفَ اللَّهُ بِهِ نَفْسَهُ﴾ ما يشمل الأسماء والصفات والأفعال؛ لأنها تدخل جميعاً في إطلاق اسم صفات الله، فإذا قيل: صفات الله، فإن مذهب أهل السنة في الصفات أنه يدخل في ذلك: الكلام في الأسماء، والكلام في الصفات، والكلام في أفعال الله ﷻ؛ وذلك لأن الأسماء ليست أعلاماً محضة، بل هي من جهة أعلام دالة مترادفة من حيث دلالتها على الذات، ومن جهة أخرى كل اسم مشتمل على صفة من صفات الله غير الصفة التي في الاسم الآخر؛ فلهذا كانت الأسماء بهذا الاعتبار من الصفات.

وكذلك أفعال الله ﷻ فيما أخبر الله في كتابه، أو أخبر عن أفعاله رسوله ﷺ تجمع في إطلاق الفعل عليه، وإثبات الفعل له بين الحدث الذي هو المصدر وبين الزمن، والحدث وصف؛ كما في قوله ﷻ: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ﴾ [المجادلة: ١] هذا فعل ماضٍ، والفعل الماضي متركب من

شيئين: الحدث وهو السماع، وكون الحدث في الزمان الماضي؛ وبهذا الاعتبار تدخل الأفعال في الصفات.

كذلك في قوله: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ﴾ [الزخرف: ٨٠]، قوله: ﴿نَسْمَعُ﴾ هذا فعل مضارع فيه الدلالة على الحدث وهو المصدر، وهو السماع أو السمع، وفيه دلالة على زمنه وهو الحاضر الحال.

ولهذا في قوله هنا: ﴿وَقَدْ دَخَلَ فِي هَذِهِ الْجُمْلَةِ: مَا وَصَفَ اللَّهُ بِهِ نَفْسَهُ﴾، يشمل الأسماء بالاعتبار الذي ذكرنا، ويشمل الصفات ويشمل الأفعال أيضًا على التفصيل الذي سبق.

إذاً مذهب أهل السنة والجماعة في الصفات النفي المجمل والإثبات المفصل، ونعني به: أنه يدخل فيه الأسماء والأفعال أيضًا، لكنه في الصفات هذا هو المقصود، وإذا ذكرت الأسماء فباعتبار أنها مشتملة على الصفة، وإذا ذكرت الأفعال فباعتبار أنها مشتملة على الصفة.

قال: ﴿فِي سُورَةِ الْإِخْلَاصِ الَّتِي تَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ﴾، وسورة الإخلاص هي سورة: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ اللَّهُ الصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا شَيْءٌ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١ - ٤]. وتسمية سور القرآن تارة يكون باعتبار:

* ذكر كلمة في السورة ليست في غيرها.

* أو ذكر قصة في السورة مفصلة فيها أكثر مما في غيرها من

السور.

* أو باعتبار المعنى الذي في السورة، أو غير ذلك.

وهذه التسمية ﴿سُورَةِ الْإِخْلَاصِ﴾ بهذا الاعتبار الثالث، فسميت

سورة الإخلاص مع أنه ليس فيها كلمة الإخلاص؛ وذلك لأنها اشتملت على الإخلاص، واشتمالها على الإخلاص من جهتين:

الأولى: أنها تورث صاحبها - أعني المتدبر لها القارئ لها - الإخلاص العلمي الاعتقادي؛ لأنها صفة الله ﷻ.

وقد جاء في الصحيح أن رسول الله ﷺ بَعَثَ رَجُلًا عَلَى سَرِيَّةٍ، وَكَانَ يَقْرَأُ لِأَصْحَابِهِ فِي صَلَاتِهِ، فَيَخْتِمُ بِـ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ فَلَمَّا رَجَعُوا ذَكَرُوا ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ: «سَلُّوهُ لِأَيِّ شَيْءٍ يَصْنَعُ ذَلِكَ؟» فَسَأَلُوهُ، فَقَالَ: لِأَنَّهَا صِفَةُ الرَّحْمَنِ، وَأَنَا أُحِبُّ أَنْ أَقْرَأَ بِهَا. فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «أَخْبِرُوهُ أَنَّ اللَّهَ يُحِبُّهُ»^(١).

فهي إذاً فيها وصف الله ﷻ؛ ولهذا من تدبر هذا الوصف صار عنده الإخلاص في العلم والاعتقاد، وتبرأ من الشرك في العلم والاعتقاد، والشرك في العلم والاعتقاد بكونه لا يوحد الله في الأسماء والصفات، والإخلاص في العلم والاعتقاد بكونه يوحد الله ﷻ في الأسماء والصفات.

الثانية: من جهة أخرى: فإن سورة الإخلاص أخلصت لذكر صفة الله ﷻ، فهي مشتملة على صفة الله ﷻ وحده ليس فيها وصف لغيره، وليس فيها خبر عن غيره، وليس فيها قصة ولا حكم، بل هي وصف لله ﷻ وحده، فقد أخلصت لهذا.

وبالاعتبار الأول المعنى واضح باعتبار أن من تدبرها يخلص لله ﷻ، وبالاعتبار الثاني أيضاً المعنى صحيح؛ لأنه يُقال: أخلص الشيء يخلصه إخلاصاً وتخليصاً بمعنى أنه جعله متجرداً لشيء دون غيره.

قال هنا: ﴿الَّتِي تَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ﴾ وهذا من كلام النبي ﷺ، وذلك فيما رواه البخاري في الصحيح من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رجلاً سمع رجلاً يقرأ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]. يُردها،

(١) أخرجه البخاري (٧٣٧٥)، ومسلم (٨١٣) من حديث عائشة رضي الله عنها.

فلما أصبح جاء إلى رسول الله ﷺ فذكر ذلك له - وكأن الرجل يتقالها - فقال رسول الله ﷺ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّهَا لَتَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ»^(١).

وكونها تعدل ثلث القرآن وجَّهها أبو العباس بن سريج^(٢)، أحد أئمة الشافعية، وتبعه العلماء على هذا التوجيه، من أن القرآن منقسم إلى ثلاثة أقسام^(٣):

* إما خبر عن الله ﷻ وصفاته.

* وإما خبر عن الأولين.

* وإما أحكام.

وقال غيرهم^(٤): إنه منقسم إلى ثلاثة أقسام: أحكام، وعقائد، ووعد ووعد.

وهذه السورة بهذا هي ثلث القرآن، فإنها تعدل من هذه الجهة ثلث القرآن، وكونها تعدل ثلث القرآن هذا يدل على أنها أفضل من بعض القرآن؛ وذلك لأنها تعدل ثلثه، يعني: من الجهة التي ذكرت، أي أنها في وصف الله ﷻ، وكونها تعدل ثلث القرآن يعني: أن فيها فضيلة على غيرها من بعض سورة القرآن؛ وذلك لأنها في وصف الله ﷻ، وهذا

(١) سبق تخريجه (ص ١٦٤).

(٢) هو أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج البغدادي الشافعي القاضي بشيراز، ويلقب بالباز الأشهب، صنف نحو أربعمئة مصنف، وكان أحد أئمة الشافعية، توفي ببغداد سنة ست وثلاثمئة. انظر: تاريخ بغداد (٤/٢٧٨)، والعبر (٢/١٣٨)، وسير أعلام النبلاء (١٤/٢٠١)، ووفيات الأعيان (١/٦٦)، والوافي بالوفيات (٧/١٧١)، والبداية والنهاية (١١/١٢٩)، وطبقات الشافعية الكبرى (٣/٢١)، وشذرات الذهب (٢/٢٤٧).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (١٧/١٣، ١٠٣).

(٤) انظر: بيان تلبس الجهمية (٢/٤٥٩)، والبرهان في علوم القرآن للزركشي (١٧/١).

المعنى مما تنازع الناس فيه، يعني: كون سورة الإخلاص تعدل ثلث القرآن ما وجهه؟

اختلف الناس في ذلك، والذي عليه أئمة أهل السنة والجماعة، بل السلف بعامة - وهو شبه إجماع بينهم - أن كونها تعدل ثلث القرآن يدل على أنها أفضل من بعض القرآن، والقرآن بعضه أفضل من بعض؛ كما أن صفات الله ﷻ بعضها يفضل بعضها.

قال ﷺ، داعيًا الله ﷻ: «أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ»^(١)، وقال أيضًا مخبرًا عن ربه ﷻ: «إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي»^(٢)، وهذا يدل على أن بعض الصفات أفضل من بعض، وأيضًا بعض الصفة قد يكون أفضل من بعضها الآخر، وهذا يترتب عليه أن يكون بعض القرآن أفضل من بعضه الآخر؛ ولهذا صارت الفاتحة هي أعظم سورة في القرآن، وآية الكرسي هي أعظم آية في القرآن، وسورة الإخلاص تعدل ثلث القرآن، هذا مذهب أهل السنة والجماعة في تفضيل بعض صفات الله على بعض، وتفضيل بعض القرآن على بعض.

وقال المبتدعة من الأشاعرة وغيرهم: إن صفات الله لا تتفاضل وكذلك كلامه لا يتفاضل. ومأخذ هذا عندهم أنه واحد بالعين فلا يمكن أن يفضل بعضه بعضًا؛ لأنه قديم، وكله واحد، كله أمر واحد، وكله نهى واحد، وكله خبر واحد، وإنما الذي عبر عنه جبريل، فيمنعون التفاضل، وعلى هذا فإنهم في تفسير كون سورة الإخلاص تعدل ثلث القرآن يرجعون إلى الثواب، فيقولون: هي تعدل ثلث القرآن باعتبار الثواب، يعني أن من قرأها يُثاب لا أنها في نفسها أفضل من غيرها.

(١) أخرجه مسلم (٤٨٦) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ البخاري (٣١٩٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وهذا الكلام هو بعض جهة التفضيل، لكن ليس كل جهة التفضيل، يعني: أن سورة الإخلاص تفضل من جهة أن قارئها له ثواب أعظم من ثواب تلاوته لغيرها، فلا يستوي من جهة الثواب قراءة سورة الإخلاص مع قراءة سورة: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ [المسد: ١]، التي هي قبلها مثلاً، ولكن ليس هذا وحده، بل أيضاً لأن كلام الله ﷻ بعضه أفضل من بعض، وأشكل عليهم هذا من جهة أن الكلام واحد عندهم؛ ولإبطال كلامهم هذا موضع سيأتي - إن شاء الله تعالى - عند الكلام على صفات الله ﷻ.

وتبين بعد ذلك أن الكلام له نسبتان:

الأولى: من جهة المتكلم به، فإن الكلام يتفاضل عند الناس في عرفهم من هاتين النسبتين. أما من جهة أن المتكلم أفضل من المتكلم الثاني، فكلام الرسول ﷺ ليس ككلام أبي بكر، بل كلامه ﷺ أفضل من كلام أبي بكر، وذلك بالنظر إلى اعتبار أن المتكلم هو النبي ﷺ.

الثانية: من جهة المُتَكَلَّم فيه، فيتفاضل الكلام باعتبار المُتَكَلَّم فيه، فمثلاً تتكلم أنت في العلم، وتتكلم تارة أخرى في غير العلم، كلامك في العلم أفضل من كلامك في غيره؛ وذلك لأن المُتَكَلَّم فيه أفضل، فيكون التفضيل هنا من جهة المتكلم فيه يعني: موضوع الكلام، وموضوع الكلام يجمع شيئين: المعاني والألفاظ.

فإذاً في كلام الله ﷻ (سورة الإخلاص) تفضل على غيرها، كذلك (الفاتحة) تفضل على غيرها، (وآية الكرسي) أعظم من غيرها، وذلك من جهة الاعتبار الثاني، أما من جهة الاعتبار الأول فالمُتَكَلَّم بالجميع هو الله ﷻ، فهذه الجهة لا تفضيل فيها؛ لأن الجميع كلام الله ﷻ، لكن من جهة المُتَكَلَّم فيه؛ فإن (سورة الفاتحة) - مثلاً - فيها أصول ما في القرآن من العلوم والهداية، (وآية الكرسي) فيها صفة الله ﷻ، فهي أعظم آية في القرآن لما فيها من الإخبار عن الله ﷻ في وحدانيته في

ألوهيته، وربوبيته، وأسمائه وصفاته ونعوت جلاله وعظمته وجبروته، ونحو ذلك، و(سورة الإخلاص) من جهة ما فيها من المعنى، هي أفضل من سورة ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ [المسد: ١]؛ كما ذكر ذلك شيخ الإسلام وغيره^(١)؛ لأنها متعلقة بأسماء الله ﷻ وصفاته ونعته، وتلك خبر عن بعض المتوعدين من خلقه، ولا شك أن الكلام عن صفة الله أفضل من الكلام عن خلق الله.

فإذا جهة التفضيل موجودة، والقرآن بعضه أفضل من بعض، ومن أنكر ذلك فإنه مناقض لكلام السلف، وقد قال ﷻ: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]، وفي قراءة أخرى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾^(٢)، وقوله ﷻ: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا﴾، الخير هنا مطلق، فيُحتمل أن تكون الخيرية في الحكم، أو تكون الخيرية في الفضل؛ ولهذا قال بعدها: ﴿أَوْ مِثْلَهَا﴾ وذلك للاعتبار الثاني.

وعلى هذا تكون (سورة الإخلاص) تعدل ثلث القرآن بهذا المعنى المتركب من شيئين: وهو أنها أفضل من غيرها باعتبار ما فيها من صفة الله، وأيضاً هي أفضل من غيرها باعتبار ما يترتب من الثواب لقارئها، هذا ما قرره أئمة أهل السنة والجماعة في ذلك.

قال رَحِمَهُ اللهُ **بعد ذلك:** (حَيْثُ يَقُولُ - سُبْحَانَهُ -: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: ١ - ٤] هذه

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٢٧١ - ٢٧٣)، ومجموع الفتاوى (١٧/ ٥٧).
 (٢) قرأ ابن كثير وأبو عمرو (أَوْ نُنسِهَا) أي نؤخر حكمها، وحجتهما أن ذلك من التأخير، فتأويله: ما ننسخ من آية فنبدل حكمها أو نؤخر تبديل حكمها فلا نبطله نأت بخير منها، وقرأ الباقون (أَوْ نُنسِهَا) بضم النون، وحجتهم في ذلك قراءة أبي بن كعب وسعد بن أبي وقاص، فقرأ أبي (أَوْ نُنسِهَا) ومعناه نُنسك نحن يا محمد، وقرأ سعد (أَوْ نُنسِهَا)، والمعنى: أو تنسها أنت يا محمد.
 انظر: تفسير الطبري (١/ ٤٧٧، ٤٧٨)، وحجة القراءات لابن زنجلة (ص ١٠٩).

السورة عظيمة جداً من جهة معناها؛ لأنها تتعلق بصفة الله ﷻ، لهذا يقول العلماء: «شرف العلم بشرف المعلوم»^(١). فما هو المعلوم هنا في سورة الإخلاص؟

الجواب: المعلوم بهذه السورة هو الله ﷻ؛ لأنها صفة الرحمن ﷻ، ولأنها اشتملت على أنواع التوحيد الثلاثة.

قال ﷺ: ﴿قُلْ﴾ يا محمد، و﴿قُلْ﴾ هذه من الأدلة لأهل السنة على أن القرآن حرف وصوت، وأن جبريل قد سمعه على هذا النحو فبلغه على نحو ما سمع.

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ هذه السورة لنزولها سبب، وقد قال بعض المفسرين: إنها مكية، وقال آخرون: إنها مدنية^(٢)، ولنزولها سبب^(٣) وقد اختلفوا فيه، نذكر الأقوال ثم نأتي بعد ذلك للإسناد:

قال بعضهم: إن المشركين قالوا للنبي ﷺ: انسب لنا ربك. فنزلت هذه السورة.

وقال آخرون: نزلت في الجواب عن سؤال اليهود، حيث قالوا للنبي ﷺ: من أي شيء إلهك؟

(١) انظر: شرح الطحاوية (ص ٦٥)، والنبوات (ص ٣٠٥)، وفيض القدير (٤/ ٣٧١).

(٢) قال ابن الجوزي في زاد المسير (٩/ ٢٦٤): «فيها قولان:

أحدهما: أنها مكية، قاله ابن مسعود، والحسن، وعطاء، وعكرمة، وجابر. والثاني: مدنية، روي عن ابن عباس، وقتادة، والضحاك» اهـ.

وانظر: تفسير ابن كثير (٤/ ٥٦٦)، وتفسير القرطبي (٢٠/ ٢٤٤)، والدر المنثور (٨/ ٦٦٩)، وفتح القدير (٥/ ٥١٣).

(٣) لمعرفة أقوال العلماء في سبب نزول سورة الإخلاص.

انظر: تفسير الطبري (٣٠/ ٣٤٢، ٣٤٣)، وزاد المسير (٩/ ٢٦٥)، وتفسير ابن كثير (٤/ ٥٦٦)، وفتح القدير (٥/ ٥١٣).

وهناك أقوال غير هذين في سبب النزول، والمعتمد هو الأول، وهو ما رواه الترمذي، وابن جرير، وجماعة كبيرة من أهل العلم^(١)، في أن سبب النزول أن المشركين قالوا للنبي ﷺ: انسب لنا ربك أو إلهك، فنزلت هذه السورة ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، إذا هذه السورة في بيان صفة الله ﷻ.

وقال ﷻ: ﴿قُلْ﴾ يا محمد لأولئك المشركين، أو لأولئك اليهود والنصارى ﴿هُوَ﴾ يعني: الذي سألتم عنه، ﴿اللَّهُ أَحَدٌ﴾.

ولفظ الجلالة ﴿اللَّهُ﴾ هذا علم على المعبود بحق ﷻ، وقوله ﷻ: ﴿وَاحِدٌ﴾ أصلها من وحد من الوجدانية، والأحدية جاءت في القرآن تارة منفية وتارة مثبتة، فأما المنفية فهي لغير الله ﷻ، وأما المثبتة فهي لله ﷻ، يعني: أن لفظ أحد لم يُطلق في الإثبات على غير الله ﷻ، ولكنه في النفي إما الصريح أو المضمن فإنه يطلق على غير الله ﷻ؛ كما قال هنا ﷻ: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]، وقال ﷻ: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ﴾ [التوبة: ٦].

ونعني بالنفي الذي ذكرناه: النفي أو ما يكون له معناه عند البلاغيين وهو الشرط والاستفهام، ونحو ذلك، قال ﷻ: ﴿هَلْ يَرْبِكُمْ مِّنْ أَحَدٍ ثُمَّ أَنْصَرَفُوا﴾ [التوبة: ١٢٧]، هذا استفهام له مقام النفي، ﴿وَإِنْ أَحَدٌ﴾ هذا شرط له معنى النفي، ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا﴾

(١) ورد هذا الخبر عن أبي بن كعب رضي الله عنه موصولاً ومرسلاً، أخرجه الترمذي (٣٣٦٤، ٣٣٦٥)، وأحمد في المسند (١٣٣/٥)، وابن جرير في تفسيره (٣٤٢/٣٠)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٣٤٧٤/١٠)، والبخاري في تاريخه (٢٤٥/١)، والدارمي في الرد على الجهمية (ص ٢٩)، وأبو الشيخ في العظمة (ص ٣٧٣)، والحاكم في المستدرک (٥٨٩/٢)، والبيهقي في شعب الإيمان (١١٤/١)، قال الترمذي في المرسل: «هذا أصح»، وقد صحح الموصول ابن خزيمة والحاكم، وله شاهد من حديث جابر رضي الله عنه أخرجه الطبراني في الأوسط (٢٥/٦)، وأبو نعيم في الحلية (١١٣/١٠).

أَحَدٌ ﴿ هذا نفي . فإذا كلمة ﴿أَحَدٌ﴾ أتت في القرآن في سياق النفي ، أو الاستفهام ، أو الشرط ، وهذه لغير الله ﷻ ، أما في الإثبات فهي لله ﷻ ، لا تُطلق على هذا الوجه بدون نفي إلا لله ﷻ .

﴿قُلْ هُوَ﴾ الذي سألتكم عنه ﴿اللَّهُ أَحَدٌ﴾ ، و﴿أَحَدٌ﴾ بمعنى الواحد الذي لم يشركه شيء في وحدانيته ، وأحدية الله ﷻ يعني : وحدانيته في ربوبيته ، وفي إلهيته ، وفي أسمائه وصفاته ، فهو واحد ﷻ واحد في ربوبيته لا شريك له ، أي لا مشارك له ، ولا وزير له ، ولا معاون له ، وهذه كلها ادعاها المشركون ، وهو واحد ﷻ في إلهيته لا شريك له فيها ، يعني : في استحقاق العبادة ، وهو واحد ﷻ في أسمائه وصفاته ، لا مثيل له ولا نظير ولا كفاء ولا سمي له في أسمائه وصفاته .

فإذا قوله : ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ ، هذا يشمل أنواع التوحيد الثلاثة : الربوبية ، والألوهية ، والأسماء والصفات .

بعدها بين ﷻ بعض التفصيل لكلمة أحد ، فقال ﷻ : ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص : ٢] ، ﴿اللَّهُ﴾ مبتدأ خبره ﴿الصَّمَدُ﴾ ، ويقول علماء البلاغة : إن الخبر إذا جاء معرفاً بالألف واللام فإنه يقتضي الحصر .

﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ يعني : الذي ليس صمد إلا هو ، والذي لا يستحق الصمدية إلا هو ، والذي قصرت عليه وحصرت فيه معاني الصمدية على وجه الكمال ، وأما البشر ، فيقال : فلان صمد إذا كان يُصمد إليه . ويأتي معنى ذلك - إن شاء الله تعالى - .

إذاً قوله : ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ فيها حصر الصمدية وحصر الصمد في الله ﷻ ، فالله من أسمائه الصمد^(١) ، فما معنى الصمد؟

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته :

وَهُوَ الْإِلَهُ السَّيِّدُ الصَّمَدُ الَّذِي صَمَدَتِ إِلَيْهِ الْخَلْقُ بِالْإِدْعَانِ =

اختلف المفسرون من السلف في معنى ﴿الصَّكْمُ﴾ على قولين مشهورين^(١)، وكل قول فيه تفاصيل، والقول منهما يدل على الآخر بنوع من الدلالة:

أما القول الأول: أن الصمد هو الذي لا جوف له، كذا روي عن ابن مسعود موقوفاً ومرفوعاً، ولكن لا يصح المرفوع، وروي أيضاً عن ابن عباس وعن جماعة من مفسري السلف، بأن الصمد الذي لا جوف

= انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/٢٣١).

(١) قال ابن الجوزي في زاد المسير (٩/٢٦٧): «وفي الصمد أربعة أقوال:

أحدها: أنه السيد الذي يُصمد إليه في الحوائج، رواه ابن عباس عن رسول الله ﷺ، وروى علي بن أبي طلحة عن ابن عباس قال: الصمد السيد الذي قد كمل في سؤده، قال أبو عبيدة: هو السيد الذي ليس فوقه أحد، وقال الزجاج: هو الذي ينتهي إليه السؤدد، فقد صمد له كل شيء قصده، وتأويل صمود كل شيء له: أن في كل شيء أثر صنعه، وقال ابن الأنباري: لا خلاف بين أهل اللغة أن الصمد السيد الذي ليس فوقه أحد يصمد إليه الناس في أمورهم وحوائجهم.

والثاني: أنه لا جوف له، قاله ابن عباس، والحسن، ومجاهد، وابن جبير، وعكرمة، والضحاك، وقتادة، والسدي، وقال ابن قتيبة: فكأن الدال من هذا التفسير مبدلة من تاء والمصمت من هذا.

والثالث: أنه الدائم.

والرابع: الباقي بعد فناء الخلق، حكاهما الخطابي، وقال: أصح الوجوه الأول؛ لأن الاشتقاق يشهد له، فإن أصل الصمد القصد، يُقال: اصمد صمد فلان، أي: اقصد قصده، فالصمد السيد الذي يُصمد إليه في الأمور ويُقصد في الحوائج». اهـ.

وانظر: تفسير الطبري (٣٠/٣٤٤ - ٣٤٧)، وتفسير عبد الرزاق (٣/٤٠٧).

وتفسير ابن عطية (٥/٥٣٦)، والسنة لابن أبي عاصم (١/٢٩٩)، ومجموع الفتاوى (١٧/٢١٤ - ٢٣٨)، وتفسير ابن كثير (٤/٥٧١)، وفتح الباري (١/١٤٥)، وفتح القدير (٥/٥١٦)، وأضواء البيان (١/٤٧٤).

له، بمعنى أنه لا يتخلل ذاته وَجْهٌ شَيْءٌ، بل هو وَجْهٌ واحد بالذات، والمخلوقات غير الملائكة لها جوف، يدخل فيها ما يدخل، ويخرج منها ما يخرج، ويلدون، ويحمل منهم من يحمل، ويلد من يلد، ويأكلون ويشربون ويتغوطون، وهذه كلها من صفات النقص، ولهذا فسرنا بعضهم بأن الصمد الذي لا يأكل ولا يشرب.

وقال بعضهم: الصمد تفسيره ما بعده، وهو قوله ﷺ: ﴿لَمْ يَكَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: ٣] وهذه كلها في المعنى واحدة، وهو أن الصمد الذي لا جوف له؛ لأن الأكل والشرب يحتاج إلى جوف يمر فيه، وكذلك الولادة تحتاج إلى أن تخرج من جوف، والله ﷻ صمد.

قال ابن قتيبة^(١)، وابن الأنباري^(٢): «فكأن الدال من هذا التفسير مبدلة من تاء والمصمت من هذا»، يعني: من الشيء المصمت، وهو الذي لا شيء في داخله، وهذا رده شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ وقال: «لا إبدال في هذا، ولكن هذا من جهة الاشتقاق الأكبر»^(٣) وهذا صحيح؛ لأن

(١) هو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري صاحب التصانيف في فنون العلم والآداب، صاحب كتاب المعارف، وأدب الكاتب، وغريب القرآن، ومشكل الحديث وطبقات الشعراء، وإعراب القرآن، وكتاب الميسر والقداح، وغيرها، توفي سنة ست وسبعين ومائتين. انظر: تاريخ دمشق (١٠/١٧٠)، والعبر (٢/٦٢)، وسير أعلام النبلاء (١٣/٢٩٦)، والوافي بالوفيات (١٧/٣٢٦)، ووفيات الأعيان (٣/٤٢)، وشذرات الذهب (٢/١٦٩).

(٢) هو محمد بن القاسم بن محمد بن بشار بن الحسن أبو بكر الأنباري، صاحب كتاب الوقف والابتداء، وغيره من الكتب النافعة والمصنفات الكثيرة، كان من بحور العلم في اللغة العربية والتفسير والحديث وغير ذلك، وكان ثقة صدوقاً أديباً دينياً فاضلاً من أهل السنة، ولد سنة إحدى وسبعين ومائة، وتوفي سنة إحدى وخمسين ومائتين. انظر: العبر (٢/٢٢٠)، والبداية والنهاية (١١/١٩٦)، والوافي بالوفيات (٤/٢٤٥)، وشذرات الذهب (٢/٣١٥).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (١٧/٢١٥، ٢٣٢).

المصمت والصمد بينهما اشتقاق أكبر وبينهما اتصال في المعنى^(١).

القول الثاني: وهو أيضاً مروى عن ابن عباس، وجمع كبير من المفسرين من السلف فمن بعدهم: أن الصمد هو الذي كمل في صفات الكمال وهو الذي يستحق أن يُصمد إليه، يعني: يُسأل ويُطلب ويُرغب فيما عنده، وهو الذي يأتي بالخيرات، وهو الذي يدفع الشرور عمن يصمد إليه، وهذا مروى من طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في «صحيفة التفسير» - الصحيفة المعروفة - حيث قال: «الصمد السيد الذي قد كمل في سؤده، والشريف الذي قد كمل في شرفه، والعظيم الذي قد كمل في عظمته، والحليم الذي قد كمل في حلمه، والغني الذي قد كمل في غناه، والجبار الذي قد كمل في جبروته، والعالم الذي قد كمل في علمه، والحكيم الذي قد كمل في حكمته، وهو الذي قد كمل في أنواع الشرف والسؤدد، وهو الله ﷻ هذه صفته لا تنبغي إلا له، ليس له كفؤ، وليس كمثله شيء»^(٢)، وعلى هذا فهو الذي يُصمد إليه، يعني: الذي يُتوجه إليه بطلب الحوائج، إما بجلب المسرات أو دفع الشرور والمضرات، وهذا معروف من جهة الاشتقاق من جهة الصمد: صمد إلى الشيء بمعنى توجه إليه.

(١) قسم العلامة ابن جني الاشتقاق إلى ضربين: أكبر وأصغر. فقال في تعريف الاشتقاق الأكبر: «هو أن تأخذ أصلاً من الأصول الثلاثة فتعقد عليه وعلى تقاليبه الستة، معنى واحداً، تجتمع التراكيب الستة، وما يتصرف من كل واحد منها عليه، وإن تباعد شيء من ذلك عنه رُدَّ بلطف الصنعة والتأويل إليه». وقال عن الأصغر: «هو أن تأخذ أصلاً من الأصول؛ فَتَقَرَّاه فتجمع بين معانيه وإن اختلفت صيغته ومبانيه، وذلك كتركيب (س ل م) فإنك تأخذ منه معنى السلامة في تصرفه؛ نحو: سلم ويسلم وسالم وسلمان وسلمى والسلامة والسليم...». اهـ. انظر: الخصائص (٢/١٣٤).

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره (٣٠/٣٤٦)، وابن أبي حاتم في تفسيره (١٠/٣٤٧٤)، وأبو الشيخ في العظمة (١/٣٨٣).

وقد جاء في السنن: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ لَا يُصَلِّي إِلَى عُمُودٍ، وَلَا عُمُودٍ، وَلَا شَجَرَةٍ إِلَّا جَعَلَهُ عَلَى حَاجِبِهِ الْأَيْمَنِ، أَوْ الْأَيْسَرِ، وَلَا يَصُمُّدُ لَهُ صُمْدًا^(١)، وهذا الحديث استدل به شيخ الإسلام في كتاب «اقتضاء الصراط المستقيم»^(٢)، في موضع وفي إسناده ضعف، لكن المقصود هنا الشاهد اللغوي «ولا يصمد له» أي لا يتوجه إليه صمدًا، فلا يتوجه إليه دون غيره أي لا يكون مقابلًا له متوجهًا له دونما سواه، وهذا إنما هو الله ﷻ.

أما المخلوق فإنه وإن صُمِدَ إليه - أي تُوجِهَ إليه في الحاجات - فهو أيضًا يحتاج إلى أن يصمد إلى غيره، أما الله ﷻ فهو الذي كملت له أنواع الصمود، وهو الذي لا يستغني شيء عن أن يتوجه إليه، وعن أن يصمد إليه، وهو ﷻ مستغن عن أن يَصُمِدَ إلى شيء؛ ولهذا فسرهما من فسرهما من السلف بقوله: «الصمد هو المستغني عما سواه الذي يحتاج إليه كل ما عداه»^(٣). وهذا يعني أن الصمدية راجعة إلى صفة الله ﷻ

(١) أخرجه أبو داود (٦٩٣)، وأحمد في المسند (٤/٦)، والطبراني في الكبير (٦١٠)، وابن عبد البر في التمهيد (٤/١٩٧)، والبيهقي في الكبرى (٢/٢٧١) من حديث المقداد بن الأسود ﷺ. وهذا الحديث ضعيف لعله في المتن والسند، أما التي في السند فهي لوجود ثلاثة مجاهيل: ضباعة بنت المقداد، والمهلب بن حجر، والوليد بن كامل، والوليد قد تكلم غير واحد في عدالته، وليس له من الرواية كثير شيء يُستدل به على حاله، وانظر بقية الكلام على العلة في المتن في نصب الراية للزيلعي (٢/٨٣)، وانظر أيضًا: الكامل في ضعفاء الرجال (٧/٨٠)، وميزان الاعتدال (٧/١٣٨)، وتهذيب الكمال (٢٩/٧)، والدراية في تخريج أحاديث الهداية (١/١٨١).

(٢) انظر: اقتضاء الصراط المستقيم (ص ٦٤).

(٣) انظر: الجواب الصحيح (٤/٣٧٧، ٤٠٨)، وتفسير القرطبي (٢٠/٢٤٥)، وتفسير أبي السعود (٩/٢١٢)، وعون المعبود (١٣/٤)، وتحفة الأحوزي (٩/٣١١).

أولاً، ثم إلى فعل العبد، يعني: العباد هم الذين يصمدون إليه.
 فإذا على هذين التفسيرين يكون قوله ﷺ: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾
 [الإخلاص: ٢] فيه قولان:

الأول: فيه صفة الله ﷻ.

الثاني: فيه أنواع صفات الله ﷻ؛ لأن معنى الصمد: السيد الذي
 قد كمل في سؤده، والشريف الذي كمل في شرفه، يعني: الصمد من
 كملت له صفات الكمال، وهذا ثابت في حق الله.

وعلى هذا أيضاً يكون الصمد الذي يُصمد إليه في الحوائج، فيكون
 على هذا التفسير قد جمعت كلمة الصمد بين توحيد الأسماء والصفات
 وبين توحيد الإلهية؛ لأن الذي يُصمد إليه وحده في الحوائج، ويُرغب
 إليه وحده، ويُطلب منه السؤال وحده، ويُحتاج إليه وحده، هو الصمد
 وهو الله ﷻ.

وفي هذا رد على المشركين الذي ألّهُوا غير الله، أو وصفوا الله ﷻ
 بصفات النقص، من اليهود والنصارى والمشركين ومن شابههم.

وقد سبق بيان أن ﴿الصَّمَدُ﴾ منهم من فسرهما بما بعدها، وهي
 قوله ﷻ: ﴿لَمْ يَكِلْهُ وَلَمْ يُؤَلِّدْ﴾ [الإخلاص: ٣]، وكلا المعنيين في
 الصمد صحيح، وقد رجح شيخ الإسلام أن المعنى الأول والثاني
 متلازمان، هذا يلزم هذا وهذا يلزم هذا^(١).

قال هنا: ﴿لَمْ يَكِلْهُ وَلَمْ يُؤَلِّدْ﴾ وهذا نفي، وقوله: ﴿لَمْ
 يَكِلْهُ﴾ يعني: لم يخرج منه ولد يرثه في ملكه، وقوله: ﴿وَلَمْ
 يُؤَلِّدْ﴾ يعني: لم يخرج من شيء فيكون هو وارثاً له، بل هو ﷻ
 المستحق للملك بذاته، وهو ﷻ ذو الملكوت، وهو صاحب ذلك

المستحق له، لم يحتج وَعَلَيْكَ إلى غيره، وَعَلَيْكَ عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

وهذا النفي في قوله: ﴿لَمْ يَكِلْهُ وَلَمْ يُؤَلِّدْ﴾ سبق بيان أن النفي في الكتاب والسنة إذا كان في صفات الله، فإنه لا يكون مدحاً إلا إذا اقتضى إثبات الصفة، وهذه الصفة التي تُثبت هي ضد الصفة المذكور نفيها، وهنا نُفيت عن الله وَعَلَيْكَ صفتان: صفة أنه يلد وصفة أنه يولد، وهاتان الصفتان هي في المخلوق من صفات النقص لا من صفات الكمال؛ لأن المخلوق يحتاج في إيجادهِ إلى أن يُحمل به، ويحتاج هو إلى أن يلد حتى يبقى، فكونه مولود وكونه يولد هذا من صفات النقص فيه؛ لأنها دليل على عدم استغنائه وعلى حاجته وفقره وضعفه، وهذا منتفٍ عن الله وَعَلَيْكَ.

فإذا ﴿لَمْ يَكِلْهُ وَلَمْ يُؤَلِّدْ﴾ هذا نفي، وهذا النفي المراد به إثبات كمال ضده، وكمال ضد هذا النفي كمال غنى الله وَعَلَيْكَ ﴿لَمْ يَكِلْهُ وَلَمْ يُؤَلِّدْ﴾ لكمال غناه ولكمال صمديته، الذي هو بالمعنى الأول، ولكمال قهره وجبروته، ولكمال صفاته.

فإذا ﴿لَمْ يَكِلْهُ وَلَمْ يُؤَلِّدْ﴾ فيها إثبات لكمال صفة مضادة لهذا وهي صفة الغنى لله وعدم الاحتياج، بخلاف المخلوقين الذين يحتاجون إلى أن يُولدوا وإلى أن يلدوا، وهم محتاجون إلى كلتا الجهتين في كل مخلوق يلد ويولد.

قال بعدها: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤] هذا النفي مجمل، وما قبله إثبات مفصل، وهذا أحد الأدلة على أن القرآن فيه النفي المجمل وفيه الإثبات المفصل، أما الإثبات المفصل في هذه السورة فهو قوله وَعَلَيْكَ: ﴿اللَّهُ الصَّكْمُ﴾، و﴿أَحَدٌ﴾ فيها إجمال لكنها باعتبار أفرادها وهو أنواع التوحيد الثلاثة يكون ذلك مفصلاً، وقوله:

﴿اللَّهُ الصَّكْدُ﴾ ما يشمله من الصفات كذلك باعتبار أفرادها كذلك يكون مفصلاً .

أما قوله ﷺ: ﴿لَمْ يَكِلْ وَلَمْ يُؤَلِّدْ﴾ فهل يُعد من النفي المفصل؟

الجواب: هذا النفي من جنس ما في القرآن من النفي، وهو أنه لا يُراد به تفصيل النفي، وإنما يُراد به إثبات كمال الضد، ومعنى ذلك أن النفي إذا ورد في القرآن مفصلاً فهو محمول على الإثبات المفصل؛ لأن المراد منه إثبات كمال الضد، وكمال الضد في قوله ﷺ: ﴿لَمْ يَكِلْ وَلَمْ يُؤَلِّدْ﴾ هي صفة الغنى التام وأنواع الكمال في الأوصاف، وهذا من الإثبات المفصل، أجمل هنا فقال: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾؛ كما قال ﷻ في سورة الشورى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وكما قال: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وكما قال ﷺ: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [الروم: ٢٧]، يعني: له النعت الأعلى، وله الاسم الأعلى - جل وتعالى وتقدس .

قال هنا: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾، ﴿أَحَدٌ﴾ هذه اسم ﴿يَكُنْ﴾، وقدم خبر ﴿يَكُنْ﴾ على اسمها لأنه هو المقصود؛ لأن المقصود نفي المماثلة؛ نفي أن يكون ثمَّ كفاء، وليس المقصود أن يثبت لغيره المشابهة، وهذا من أسرار التقديم، فإنه إذا كان المقصود الخبر وهو أهم فإنه يُقدم؛ لأن المقصود بالإخبار تارة يكون المبتدأ، وتارة في النفي يكون الخبر .

قال هنا ﷺ: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ﴾ يعني بهذا الذي وُصف الله ﷻ ﴿كُفُوًا﴾، وكُفُوًا فيها قراءتان^(١): قراءتنا هذه بضم الكاف والفاء

(١) انظر: السبعة في القراءات (ص ٧٠١)، والحجة في القراءات السبع لابن خالويه =

مضمومة، وأما قراءة غير حفص - مثل نافع وغيره - يقرؤونها بالإسكان: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا﴾ [الإخلاص: ٤]، فمن الغلط أن تُقرأ ﴿كُفُوًا﴾ بالتسكين لِمَنْ يقرأ بقراءة حفص عن عاصم، والكفو المنفي هنا ذكرنا معناه فيما سبق، وهو: المثل، والنظير، والشبيه. قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ﴾ [البقرة: ١٦٥]، والأنداد جمع ند، وهو الكفو والنظير والمثل.

وقد سبق قول الشاعر حسان بن ثابت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في مدح النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَتَهْجُوهُ وَلَسْتَ لَهُ بِكُفٍّ^(١) يعني: ولست له بند، فالكفو والكفاء من المكافأة وهي المساواة، ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾، يعني: لم يكن له ند، ولم يكن له نظير، ولم يكن له مثل، ولم يكن له سمي ﴿أَحَدٌ﴾، و﴿أَحَدٌ﴾ هنا نكره في سياق النفي، فهي تعم كل من صدق عليه اسم أحد في النفي؛ تعم كل أحد من خلقه، فلا أحد يكافئه ولا يماثله، لا في ذاته عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولا في صفاته، ولا في أسمائه، فإنه لا مثل له ولا نظير ولا مكافئ ولا عدل، تبارك ربنا وتقدس وتعظم.

هذه السورة فيها إثبات الصفات، وهذه السورة يفسرها من يفسرها من أهل البدع بتفسيرات مختلفة، فمثلاً: في «الأحادية» عندهم يقولون: «الأحد هو الواحد بالذات المتنزه عن الأبعاد والأركان والجهات»^(٢). وهذا - مثلاً - تفسير من تفاسير المبتدعة، أو يقولون: «الأحد هو الواحد في ذاته لا قسيم له»^(٣). ويعنون بذلك أن ذاته غير

= (ص ٣٧٨)، وحجة القراءات لابن زنجلة (ص ٧٧٧).

(١) راجع (ص ١٤٢).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٣/ ١٠٠)، والصواعق المرسلة (٢/ ٤٣٩)، (٣/ ٩٣٤)، (٩٣٥)

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (٣/ ٩٨)، وبيان تلبس الجهمية (١/ ٤٦٩).

منقسمة، وهذا ليس هو معنى الأحدية؛ لأنهم يريدون بذلك نفي الصفات التي هي بالنظر إلى كل صفة، فإنها تكون غير الأخرى، فالوجه من الذات ولكن غير اليمين، فقولهم: «واحد في ذاته لا قسم له» يريدون أن ينفوا عنه ﷻ الصفات الذاتية؛ كالوجه واليمين ونحو ذلك، وتفاسير المبتدعة في هذا كثيرة جدًا.

ولا شك أن هذه السورة في وصف الله ﷻ بما اشتملت عليه مما تُؤلف فيه مؤلفات طويلة تحتاج إلى بسط وتطويل في بيان ما تشمله كلماتها من المعاني العظيمة، فلا شك أنها تعدل ثلث القرآن، وقد قال ابن القيم رحمه الله: «إن الأخبار التي فيها أن ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، تعدل ثلث القرآن، تكاد تبلغ مبلغ التواتر»^(١)، وهذا لعظم شأنها، فلا غرو إذا أن يتلوها النبي ﷺ عند الصباح والمساء، وكثيرًا في النوافل، وفي الوتر، وفي ركعتي الفجر، وركعتي الطواف، وفي كثير من أحيانه ﷺ؛ لأنها صفة الله ﷻ.



وَمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ فِي أَعْظَمِ آيَةٍ فِي كِتَابِهِ؛ حَيْثُ يَقُولُ: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا﴾ (أَيُّ: لَا يَكْرِهُهُ وَلَا يُثْقَلُهُ) ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]؛ وَلِهَذَا كَانَ مَنْ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ فِي لَيْلَةٍ لَمْ يَزَلْ عَلَيْهِ مِنَ اللَّهِ حَافِظٌ، وَلَا يَقْرَبُهُ شَيْطَانٌ حَتَّى يُصْبِحَ^(١).

الشرح

قد سبق بيان القاعدة التي ينبني عليها فهم توحيد الأسماء والصفات ألا وهي: أن يُجمع بين النفي والإثبات، ويكون الإثبات مفصلاً والنفي مجملاً، وكل ما ثبت في الكتاب أو السنة من أسماء الله ﷻ وصفاته، فإنه يثبت لله ﷻ، ولا يُتعرض لذلك بنوع من التأويل، أو التعطيل، أو التحريف أو التمثيل، أو أشباه تلك الطرق الكلامية المبتدعة.

تفرعة على هذا الأصل وتلك القاعدة ذكر شيخ الإسلام أنه دخل في هذه الجملة، وقد سبق بيان معنى قوله: ﴿وَقَدْ دَخَلَ فِي هَذِهِ الْجُمْلَةِ﴾، ذكر سورة الإخلاص، وتبين لنا ما فيها من الدلالة على تلك القواعد، وما فيها من أسماء الله ﷻ وصفاته.

(١) كما ثبت ذلك في الحديث الذي رواه البخاري (٢٣١١) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

ثم ذكر آية الكرسي، وهي أعظم آية في كتاب الله ﷻ؛ كما ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ قال لأبي بن كعب: «يَا أَبَا الْمُنْذِرِ أَتَدْرِي أَيُّ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ مَعَكَ أَعْظَمُ» قَالَ أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» [البقرة: ٢٥٥]، فضرب رسول الله ﷺ في صدره وقال: «لِيَهْنِكَ الْعِلْمُ أَبَا الْمُنْذِرِ»^(١)، وهذا يدل على أن معرفة فضل هذه الآية، وأنها أعظم آية أنه من العلم العظيم الذي يهنا به، والمهني هو رسول الله ﷺ، وقد سمي معرفة ذلك والعلم بكونها أعظم آية سماه علماً، وأنه يهنا به؛ وذلك لأنها صفة الله ﷻ، وفيها من بيان حق الله وبيان ما له من الصفات المثبتة، وكذلك ما نفى عنه من الأوصاف التي لا تليق بجلاله وبِعَظَمَتِهِ.

وآية الكرسي سُميت بهذا الاسم؛ لأن فيها ذكر كرسي الله ﷻ، ولم يرد ذكر الكرسي في آية غير تلك الآية، قال ﷻ: «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ» [البقرة: ٢٥٥] «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ»، يعني: أن كرسي الرحمن ﷻ وهو موضع قدمي الرحمن ﷻ^(٢) يسع السماوات والأرض، فالسماوات والأرض في

(١) أخرجه مسلم (٨١٠) من حديث أبي بن كعب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٢) أخرجه عبد الرزاق في تفسيره (٢٥١/٣)، وابن أبي شيبة في العرش (ص ٧٩)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٤٩١/٢)، وأبو الشيخ في العظمة (٥٨٢/٢)، وابن منده في الرد على الجهمية (ص ٢١)، والحاكم في المستدرک (٣١٠/٢) وصححه، والبيهقي في الأسماء والصفات (١٤٨/٢)، والخطيب في تاريخ بغداد (٢٥١/٩)، والهروي في الأربعين (ص ٥٧) موقوفاً على ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا. كما أخرجه ابن أبي شيبة في العرش (ص ٧٨)، والطبري في تفسيره (٩/٣)، وأبو الشيخ في العظمة (٥٨٤/٢)، وابن منده في الرد على الجهمية (ص ٢١)، والبيهقي في الأسماء والصفات (١٤٨/٢) موقوفاً على أبي موسى الأشعري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

جوف الكرسي، وقد جاءت الأحاديث التي تبين هذا القدر وهو كون السماوات والأرض في جوف الكرسي، وكون الكرسي شاملاً واسعاً محتوياً على السماوات والأرض^(١).

قال ﷺ: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وهذا أول نعت لله ﷻ، ومعنى هذا النعت والوصف الأعظم لله: أنه لا يستحق العبادة الحققة إلا هو، ولا يستحق العبادة المخلصة إلا هو؛ كما قال ﷺ: ﴿وَلَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَهُ الدِّينُ وَاصِباً﴾ [النحل: ٥٢]، فلا يستحق العبادة إلا هو ﷻ. وقد تبين لنا فيما مضى معنى كلمة التوحيد ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ على وجه التفصيل.

قال ﷺ واصفاً نفسه ومخبراً عن اسمه ﷻ: ﴿الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وهما اسمان من أسماء الله ﷻ^(٢)، والحي يعني: ذو الحياة، وأسماء الله لها دلالة على الذات، ولها دلالة على الصفات، فجميع الأسماء تدل بالمطابقة على شيئين معاً يفهمهما العقل بمجرد إطلاق الاسم، وهذان الشيئان هما: الذات والوصف.

فاسم الله ﴿الْحَيُّ﴾ تفهم منه أن الله ﷻ له الحياة، والحياة

(١) انظر (ص ١٩٦).

(٢) قال ابن القيم في نونيته:

هَذَا وَمِنْ أَوْصَافِهِ الْقَيُّومُ وَالْإِحْدَاهُمَا الْقَيُّومُ قَامَ بِنَفْسِهِ فَالْأَوَّلُ اسْتِغْنَاؤُهُ عَنْ غَيْرِهِ وَالْوَصْفُ بِالْقَيُّومِ دُوْ شَأْنٍ عَظِيمٍ وَالْحَيُّ يَتْلُوهُ فَأَوْصَافُ الْكَمَّاءِ فَالْحَيُّ وَالْقَيُّومُ لَنْ تَتَخَلَّفَ ال	قَيُّومٌ فِي أَوْصَافِهِ أَمْرَانِ وَالْكَوْنُ قَامَ بِهِ هُمَا الْأَمْرَانِ وَالْفَقْرُ مِنْ كُلِّ إِلَيْهِ الثَّانِي كَذَا مَوْصُوفُهُ أَيُّضاً عَظِيمُ الشَّانِ لِ هُمَا لَأَفْقِ سَمَائِهَا قُطْبَانِ أَوْصَافُ أَصْلًا عَنْهُمَا بَيَّانِ
---	--

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/ ٢٣٦).

موصوف بها ذاته ﷻ، هذا بالمطابقة، ويدل الاسم على أحد هذين بالتضمن، فيدل اسم الله ﷻ على الحياة بالتضمن، ويدل على الذات بالتضمن، يعني أن اسم الله ﷻ يتضمن الذات ويتضمن الصفة، فيكون مركبًا، يعني: دلالة اللغوية تكون مركبة من شيئين:

الأول: دلالة على الذات المتصفة بالشيء.

الثاني: هو صفة الحياة.

وصفة الحياة لله ﷻ من الصفات الذاتية اللازمة، وهنا جاء إثباتها على تلك القاعدة التي هي الإثبات المفصل، وحياة الرحمن ﷻ كاملة الكمال المطلق الذي ليس فوقه من جهة الحياة شيء، فحياته ﷻ أكمل حياة؛ ولهذا يلزم من ذلك أنه ﷻ لا يعتريه سنة ولا نوم؛ لأن السنة والنوم سمة وصفة ونعت لمن حياته ناقصة، أما ذو الحياة الكاملة التي لا نقص فيها بوجه من الوجوه، فهو لا يحتاج إلى راحة، لا كما يقول اليهود قتلة الأنبياء: إن الله ﷻ تعب من خلق السماوات والأرض فاستراح يوم السبت. فهذا من وصفهم لله ﷻ بالنقائص.

وحياة الله ﷻ لها آثار في ملكوته، ولها آثار في نفس عبده المؤمن، أما آثارها في ملكوته ﷻ فهي: أنه ﷻ جعل الحياة في أصناف كثيرة من خلقه، بل كل مخلوق لله ﷻ فيه حياة خاصة، والحياة متنوعة، فحياة الملائكة غير حياة الإنس، وحياة الجن غير حياة الإنس، وحياة الحيوانات تختلف عن حياة الجن والإنس والملائكة... إلى آخره، حتى الجمادات فاضت عليها آثار اسم الله ﷻ ﷻ فكانت حية، فالجماد هو ما ليس فيه حياة ظاهرة، وليس هو الذي لا يتحرك، ولا يقال: ليس فيه حياة فقط.

وكذلك بالنظر في الأدلة الشرعية، فإن الجمادات فاضت عليها ما يناسبها من الحياة؛ ولهذا فإن النبي ﷺ يصف أحدًا فيقول: «هَذَا جَبَلٌ

يُحِبُّنَا وَنُحِبُّهُ»^(١)، وكذلك الجذع - أحد السواري التي بُني بها مسجد النبي ﷺ - كان النبي ﷺ يتوكأ عليه، يعني: يستند عليه إذا خطب الجمعة، فلما اتخذ المنبر وعلاه ﷺ حن الجذع حين العِشار لفقده رسول الله ﷺ، يعني: أن في الجذع حياة خاصة تناسبه أحب بها رسول الله ﷺ، فأتى النبي ﷺ وضمه إلى صدره كما يضم الحبيب حبيبهِ فسكن الجذع^(٢)؛ وذلك دليل على أن له حياة خاصة.

كذلك الأشجار لها حياة خاصة، حياة النماء، وحياة أخرى أيضاً بها يُسبح وبها يُوحَد الله ﷻ، وكذلك الجدران، والجبال؛ كما قال ﷻ في آية الأحزاب: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ﴾ [الأحزاب: ٧٢]، وقال ﷺ: «أَحَدُ جَبَلٍ يُحِبُّنَا وَنُحِبُّهُ»، وكذلك الأحجار؛ كما قال ﷺ: «إِنَّ لَأَعْرِفُ حَجَرًا بِمَكَّةَ كَانَ يُسَلِّمُ عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ أُبْعَثَ، إِنِّي لَأَعْرِفُهُ الْآنَ»^(٣)، ويقول ابن مسعود رضي الله عنه فيما رواه البخاري في الصحيح: «وَلَقَدْ كُنَّا نَسْمَعُ تَسْبِيحَ الطَّعَامِ وَهُوَ يُؤْكَلُ»^(٤) وهذا كله يبين أن اسم الله ﷻ ﴿الْحَيُّ﴾ له آثار في خلقه، وكل شيء فيه حياة تخصه، والحياة مراتب ودرجات، والذي يعلمها على وجه التفصيل هو الله ﷻ.

وأيضاً هذا الاسم وهذه الصفة لله ﷻ - وهي صفة الحياة - لها أثر خاص في قلب المؤمن، فلها آثار في ملكوت الله، ولها أثر في قلب العبد المؤمن، ومن آثارها في قلب العبد المؤمن:

- (١) أخرجه البخاري (٢٨٨٩)، ومسلم (١٣٦٥) من حديث أنس رضي الله عنه، ورواه الشيخان أيضاً من حديث أبي حميد الساعدي رضي الله عنه.
- (٢) أخرجه البخاري (٣٥٨٣) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.
- (٣) أخرجه مسلم (٢٢٧٧) من حديث جابر بن سمرة رضي الله عنه.
- (٤) أخرجه البخاري (٣٥٧٩).

أن المؤمن يشعر ويوقن بأنه بدون إحياء الله ﷻ لبدنه ولقلبه فإنه لا حياة له، كذلك يؤمن بأن الهداية - التي هي حياة القلوب - هي بيد الله ﷻ، فإذا علم ذلك صار عنده من الفقه والعلم بهذا الاسم الكريم - الذي هو من الأسماء الحسنی - ما يفتح على قلبه أنواعاً من العلوم والإيمان، قال ﷻ: ﴿أَوْمن كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن﴾ [الأنعام: ١٢٢]، وقال ﷻ في سورة الحديد بعد أن ذكر أن القلوب تقسو: ﴿وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَسِقُوتٌ﴾ (١١) أَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [الحديد: ١٦، ١٧]، فالله ﷻ من آثار اسمه ﴿الْحَيُّ﴾ أنه يحيي الأرض الميتة، ويحيي الأجساد البالية، وكذلك يحيي القلوب الميتة ويحيي القلوب المريضة.

فإذا أسماء الله ﷻ لها آثار عظيمة في الملكوت، ولها آثار عظيمة في قلب العبد المؤمن، والإيمان بها يشمل هذه المراتب جميعاً: يؤمن بالاسم وأنه دال على الذات وعلى الصفة.

ويثبت الصفة على مقتضى لغة العرب دون تحريف أو تأويل أو تعطيل أو تمثيل.

ويؤمن بأن هذه الصفة لها آثار في ملكوت الله ﷻ.

ثم يؤمن بأن هذه الصفة لها أثر في نفسه، يشعر به ويراه في نفسه، فيرى أثر اسم الله ﷻ ﴿الْحَيُّ﴾ في نفسه كل يوم، فحياته كل لحظة إنما هي من آثار إحياء الله ﷻ له، وإحياء الله ﷻ له من أثر صفته واسمه ﴿الْحَيُّ﴾، وهذا باب عظيم يحتاج الناس إلى العناية به.

قال: هنا ﴿الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، والقيوم: الذي يقوم على كل شيء، وبه قيام كل شيء، فهو ﷻ قائم بنفسه غير محتاج إلى غيره، وكذلك هو مقيم لغيره، فما من شيء إلا وهو قائم به لا يستغني شيء

ولا أحد عن الله ﷻ طرفة عين، قال ﷻ: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [الرعد: ٣٣]، وقيوميته ﷻ على خلقه لها أصناف كثيرة، جماعها: أنه ﷻ هو المتولي لقيام الناس وقيام المخلوقات، فلو ترك إقامته لهذه المخلوقات لهلكت، حتى العرش، وحتى حملة العرش، فإن العرش إنما قام بالله ﷻ، وحملة العرش ما قامت إلا بالله ﷻ، وهذا يعني أن الخلق جميعًا يحتاجون إليه ﷻ أعظم الحاجة، وأنه ﷻ هو المستغني عنهم الذي يفتقر إليه كل شيء، وهو ﷻ مستغن عن كل شيء.

ثم لما أثبت ﷻ نفى، والنفي هنا يُقصد به إثبات الصفة؛ لأن النفي جاء مفصلاً، قال الله ﷻ هنا: ﴿لَا تَأْخُذُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقد سبق بيان أن القاعدة في الصفات وهي: الجمع بين النفي والإثبات، والنفي يكون مجملاً، والإثبات يكون مفصلاً، فإذا جاء تفصيل للنفي في القرآن أو في السنة، فإنما يُعنى به إثبات كمال ضده من الصفة.

وهنا قال ﷻ: ﴿لَا تَأْخُذُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ وذلك يعنى: أن هذا النفي فيه إثبات كمال الضد، وضد أخذ السنة والنوم هو الحياة الكاملة، فيكون هذا تأكيداً لما سبق بيانه من قوله ﷻ: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ وذلك لكمال حياته ﷻ، ولكمال قيوميته ﷻ.

والسنة أخف من النوم؛ السنة النعاس، والنوم أعظم منه، فالنوم وفاة؛ كما قال ﷻ: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ [الزمر: ٤٢]، وقيل أيضاً: إن النوم موت أصغر. وهذا صحيح، والسنة النعاس، والنعاس يغشى الإنسان وهو مقدمة للنوم، وفيه راحة أيضاً له، ويدل النعاس في الإنسان - الذي هو السنة - على نقص قواه، وعلى أنه ليس بقوي، بل جسمه يضطرب يضعف حتى يحتاج إلى راحة إما في عقله وإما في أعضائه، والله ﷻ منزّه عن ذلك كله، فله الحياة

الكاملة الكمال المطلق، ومن كمال حياته الكمال المطلق أنه وَعَلَى لا يحتاج إلى السنة ولا يحتاج إلى النوم ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فلا يغلبه شيء من ذلك ولا يحتاج إليه لكمال حياته وَعَلَى.

قال بعدها: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٥٥] يعني له ملك السماوات والأرض، وذلك لأن اللام إذا أتى بعدها أعيان، فإنها تعني الملك غالباً، وهذا كما قال في الآية الأخرى: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ﴾ [المائدة: ١٢٠]، وقوله وَعَلَى: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، ونحو ذلك، وقوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١]، هذا عام، يعني له الذي في السماوات والذي في الأرض فيعم كل شيء؛ لأن «ما» اسم موصول، والأسماء الموصولة تعم ما كان في حيز صلتها.

قال هنا، بعدها: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾، هذا فيه حصر استئفيد من مجيء «إلا» بعد «من»، يعني لا أحد يشفع عند الله إلا بإذنه، وهذا شرط، فالشفاعة لا تكون عند الرحمن إلا بعد أن يأذن؛ كما قال وَعَلَى: ﴿وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَوَاتِ لَا تُقْنِي سَفْعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُرِضُ﴾ [النجم: ٢٦]، فلا بد من الإذن بالشفاعة، فالشفيع عند الله ليس كالشفيع عند الخلق، فإنه إذا شفع إنسان عند الخلق - عند من يملك شيئاً من الأمر أو بيده مسؤولية يمكن أن ينفع - فإنه يشفع عنده بدون إذنه، فهو يبتدئ بالشفاعة؛ لأن الشافع يحتاج، والمشفع أيضاً يحتاج، فالشافع والمشفع هذا يحتاج إلى هذا وهذا يحتاج إلى هذا، فتقوم حياتهم بذلك لأجل نقصهم، ولأن بعضهم يكمل بعضاً، أما الله وَعَلَى فهو الغني الأعظم، ذو الجبروت، وذو القهر، وذو العزة، وذو القوة، وذو الملك التام، كل من في السماوات والأرض عبد لله وَعَلَى عبادة

اختيار أو عبادة اضطرار؛ لهذا لا أحد يسبق عند الله ﷻ ويشفع بدون إذنه، بل الله ﷻ يعلم ما في نفس الشافع، فإذا شاء أن يشفع أذن له، ولا يبتدئ أحد عند الله فيشفع بدون إذنه.

وحقيقة الشفاعة أن يكون السائل شفعا لصاحب الحاجة، يعني: بدل أن يكون صاحب الحاجة واحدا يأتي آخر ويصير شفعا له، يعني: ثانيا يرفع حاجته إلى المعظم.

والشفاعة معناها: طلب الحاجة وطلب الدعاء، وهذا بعض الشفاعة وليس كل الشفاعة، والشفاعة لها شروط:

الشرط الأول: قال ﷻ: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾، يعني: من هذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه، وهذا فيه حصر أنه لا يشفع أحد عند الله إلا بعد إذنه.

الشرط الثاني: أنه لا يشفع أحد عند الله ﷻ إلا فيمن يرضاه الله ﷻ أن يشفع له، والله ﷻ لا يرضى أن يشفع لغير أهل التوحيد؛ لغير أهل محبته وتوحيده وطاعته، الطاعة التي هي إخلاص الدين له، فلا حظ لمشرك في شفاعة أحد عند الله ﷻ، حاشا النبي ﷺ في شفاعته لأبي طالب أن يخفف عنه شيء من العذاب^(١)، وهذه شفاعة ليست بإخراجه من النار ولكن بتخفيف العذاب عنه.

ولهذا في حديث الشفاعة العظمى، فإن النبي ﷺ يأتي بين يدي العرش فيسجد بين يدي العرش، قال ﷺ: «ثُمَّ يَفْتَحُ اللَّهُ عَلَيَّ مِنْ مَحَامِدِهِ، وَحُسْنِ الثَّنَاءِ عَلَيْهِ شَيْئًا، لَمْ يَفْتَحْهُ عَلَى أَحَدٍ قَبْلِي»، فلا يبتدئ ﷺ بين

(١) أخرج البخاري (٣٨٨٥)، ومسلم (٢١٠) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه سمع النبي ﷺ وذكر عنده عمه، فقال: «لَعَلَّهُ تَنْفَعُهُ شَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَيُجْعَلَ فِي ضَحْضَاحٍ مِنَ النَّارِ، يَبْلُغُ كَعْبِيهِ، يَغْلِي مِنْهُ دِمَاعُهُ».

يدي الله بالشفاعة، بل يحمد الله بمحامد يفتح الله عليه بها فيشني عليه ﷺ، وهو ﷺ أعلم بما في نفس عبده الذي يريد أن يشفع، ثم يقول الله ﷻ لنبیه: «يَا مُحَمَّدُ ارْفَعْ رَأْسَكَ، سَلْ تُعْطَهُ، وَاشْفَعْ تُشَفَّعَ»^(١)، فيشفع النبي ﷺ في أمته، ويشفع في أهل الموقف جميعاً في تعجيل حسابهم.

قال هنا: ﴿يَشْفَعُ عِنْدَهُ﴾، والعندية من الألفاظ التي تدل على علو الله ﷻ في القرآن والسنة؛ لأنها عندية ذات، أي: عندية علو، فقلوه: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ﴾ يعني: في علوه ﷻ.

قال بعدها: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ وهذا فيه إثبات صفة العلم لله ﷻ، وهي من الصفات الذاتية لله ﷻ، وعلمه ﷻ متعلق بما كان وما سيكون، وما لم يكن لو كان كيف يكون، فعلم الله شامل للسابق والحاضر والآتي، وأيضاً شامل لما لم يحدث في ملكوت الله لو حدث كيف يكون، وعلمه ﷻ بكل شيء: بالجزئيات، والكلييات، وصغار الأمور وعظام الأمور.

والعلم الذي وُصف الله ﷻ به جاء في القرآن تارة مستأنفاً، وتارة بالماضي، وتارة بالمستقبل، وما كان في معنى الاستئناف فإنه يُراد به إظهار ذلك للخلق لكي يعلموه؛ وذلك مثل قول الله ﷻ في آية سورة البقرة: ﴿وَمَا جَعَلْنَا أَلْقِبَلَةَ أَلَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، فالله ﷻ يعلم من سَيَتَّبِعُ الرسول ممن سينقلب على عقبيه من دون هذه الحادثة.

وقال ﷻ: ﴿وَمَا جَعَلْنَا أَلْقِبَلَةَ أَلَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾، ونظائره في القرآن متعددة، قوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ أي: ليكون العلم بذلك ظاهراً للناس حتى تقوم الحجة عليهم.

(١) أخرجه البخاري (٧٥١٠)، ومسلم (١٩٣) من حديث أنس رضي الله عنه.

فالعلم هنا استدل به الذين يقولون: إن علم الله ﷻ مستأنف، استدلوا بمثل هذه الآيات وهذا غلط - ولا شك - من جهات منها:

أن علم الله ﷻ في القرآن لما كان، وما سيكون، والحاضر والمستقبل وكل شيء، ويعلم أيضًا ما لم يكن لو كان كيف كان يكون، وأما ما ذكر فيه تعليل الشيء حتى يعلمه الله ﷻ فهذا يُراد به إظهار العلم السابق لله ﷻ؛ لكي يكون العلم به مشتركًا بين فاعله وبين الله ﷻ حتى تكون الحجة على العباد أعظم.

قال الله ﷻ: ﴿وَلَوْ عَلَّمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُّعْرِضُونَ﴾ [الأنفال: ٢٣]، استدل أهل العلم بهذه الآية على الجزء الأخير من متعلق العلم، وهو أن الله ﷻ يعلم ما لم يكن لو كان كيف كان يكون.

قال هنا ﷻ: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾، قوله: ﴿مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ﴾ يعني: من الزمن؛ ما يفعلونه الآن وما يستقبلونه، ويعلم ﴿وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ ما خلفوه من الأعمال، وهذا متعلق بالجليل والصغير من الأمور، فالكل يعلمه الله ﷻ، وهذه صفته تبارك وتعالى.

قال هنا: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ علم الله ﷻ لا يُحيط به أحدٌ من خلقه، إلا إذا عَلَّمَ الله ﷻ الخلق شيئًا من ذلك، فالأصل أن الخلق لا يعلمون شيئًا إلا بتعليم الله ﷻ، إما من جهة التعليم الغريزي، وإما من جهة التعليم التجريبي، وإما من جهة التعليم الشرعي، يعني: من جهة ما يكتسبونه في حياتهم من العلوم؛ كما قال ﷻ: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْعِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٨٧].

وأما علم الغيب فهذا خاص بالله ﷻ لا يعلم أحدٌ الغيب إلا الله ﷻ، إلا أن الله يُطلع الرسل والأنبياء بخاصة على بعض الغيب؛

كما قال ﷺ: ﴿عَلِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ (٢٦) إِلَّا مَنْ أَرَضَى مِنْ رَسُولٍ ﴿[الجن: ٢٦، ٢٧]، يعني: أن بعض الرسل يُطلعهم الله ﷻ على بعض المغيبات، والنبي أُطْلِعَ على كثير من المغيبات ليكون ذلك دلالة من دلالات نبوته، وقد أخبر بأشياء ستكون، وكل ذلك ليس علمًا ذاتيًا له، بل كان بتعليم الله ﷻ له؛ كما قال هنا: ﴿إِلَّا مَنْ أَرَضَى مِنْ رَسُولٍ﴾، وكما قال في هذه الآية: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾.

وجه الدلالة على ما ذكرنا: أن قوله: ﴿بِشَيْءٍ﴾ هذه نكرة جاءت في سياق النفي فهي تدل على العموم، فالنفي إذا جاء بعده نكره دل على العموم، وأيضًا هذا عموم في الأشياء ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ﴾، والشيء: ما يصح أن يُعلم، إما نظرًا إلى الحاضر، أو نظرًا إلى أنه سيؤول إلى العلم؛ كما قال ﷺ: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾ [الإنسان: ١]، يعني: لم يكن يصح أن يعلم علمًا مذكورًا، يعني: لم يكن شيئًا يستحق أن يُذكر؛ لأنه لم يكن شيئًا يستحق أن يُعلم، لأنه غائب في صلب أبيه، أو في ترائب أمه.

قال ﷻ هنا: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ ﴿مِّنْ﴾ هنا تبعية، ﴿مِّنْ عِلْمِهِ﴾ يعني: من بعض علمه، وهذا فيه تأكيد آخر. قال: ﴿إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ يعني: إلا بمشيئته، فلا أحد عِلِمَ شيئًا من علم الله إلا إذا أذن الله ﷻ بذلك.

قال بعدها: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾، ثبت عن ابن عباس أنه قال: «الْكُرْسِيُّ مَوْضِعُ الْقَدَمَيْنِ لِلَّهِ ﷻ»^(١)، وكرسي الله ﷻ هو

موضع قدميه، وهو ليس العرش، ومن فسرهُ بالعرش من السلف كالحسن^(١) وغيره، فإن هذا غلط، فالكرسي شيء والعرش شيء آخر، هكذا دلت السنة، ومادة الكرسي أصلها من الجمع والائتلاف، وإذا تبين ذلك فإن الكرسي مشتق من التكرس وهو الجمع، أو من الكرّس وهو الجمع، وهو غير مادة العلم تمامًا، ومادة العرش هي مادة العلو والارتفاع، قال ﷺ: ﴿وَمِمَّا يَعْرُشُونَ﴾ [النحل: ٦٨]، وقال: ﴿نَكِرُوا لَهَا عَرْشَهَا﴾ [النمل: ٤١]، هذا العرش يدل على الارتفاع. أما مادة الكرسي؛ في اللغة فهي دالة على الجمع المؤتلف، ولهذا تسمى الكراسية كراسية لأن فيها جمع الأوراق على وجه الائتلاف وعدم التنافر بينها، وسمى الكرسي كرسياً؛ لأن العيدان تُجمع على نحو مؤتلف بحيث يمكن استخدامه للجلوس عليه.

وقد قال بعض أهل العلم: «إن الكرسي هنا في قول الله ﷻ: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ﴾ هو العلم»، ويُنسب ذلك لابن عباس^(٢)، وقد ساق ذلك

(١) هو أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن البصري، إمام أهل البصرة وخير أهل زمانه، واسم أبي الحسن يسار، يُقال إنه من سبي ميسان وقع إلى المدينة، فاشترته الربيع بنت النضر عمة أنس بن مالك فأعتقته، ولد لسنتين بقيتا في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ومات في رجب سنة عشر ومائة، قال ابن سعد في الطبقات: «كان الحسن جامعاً عالماً عالياً رفيعاً ثقةً مأموناً عابداً ناسكاً كبير العلم فصيحاً جميلاً وسيماً». اهـ. انظر: الطبقات الكبرى (١٥٦/٧)، والجرح والتعديل (٤٠/٣) وتهذيب الكمال (٩٦/٦)، وسير أعلام النبلاء (٤/٥٦٣)، والعبر (١٣٦/١)، وشذرات الذهب (١٣٦/١).

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره (٩/٣) من طريق جعفر بن أبي المغيرة عن سعيد بن جبير موقوفاً على ابن عباس رضي الله عنه، قال الذهبي في العلو (ص ١١٧): «فهذا جاء من طريق جعفر الأحمر لين، وقال ابن الأنباري: إنما يروى هذا بإسناد مطعون فيه». اهـ.

وقال شيخ الإسلام رحمته الله في مجموع الفتاوى: (٥٨٤/٦): «وقد نُقل عن =

ابن جرير، ولكن إسناده ضعيف لا يُحتج به، ولا يمكن أن يقوى لمضادة الرواية الأخرى عن ابن عباس التي هي: «الْكُرْسِيُّ مَوْضِعُ الْقَدَمَيْنِ لِلَّهِ ﷻ» مع ما دل من السنة على ذلك.

ومادة العلم غير مادة الكرسي، ومن الأخطاء البيّنة الظاهرة التي حشيت بها بعض كتب العقيدة ما جاء في حاشية كتاب «شرح العقيدة الطحاوية» في الطبعة الأخيرة التي علق عليها الأرناؤوط، حيث جعل في موضع منها تعليقاً واسعاً حينما تكلم عن الكرسي رجع فيه أن الكرسي العلم^(١)، واستدل على ذلك بهذه الرواية التي ذكرت؛ رواية سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنه أن الكرسي هو العلم، وغمز بعض الأئمة الذين ضعفوا الرواية - كابن منده^(٢) - بعبارات لا تليق، بل عبارات منكرة، ورجح أن الكرسي العلم.

وهذا مما يجب أن يُتقَى في تلك التعليقات التي لا تمت إلى العقيدة السلفية بصلة، فمادة الكرسي غير مادة العلم.

ويقولون: إن ابن جرير ذكر بيتاً أو شطر بيت يدل على أن الكرسي

= بعضهم أن كرسيه علمه، وهو قول ضعيف، فإن علم الله وسع كل شيء؛ كما قال: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾، والله يعلم نفسه ويعلم ما كان وما لم يكن، فلو قيل: وسع علمه السموات والأرض لم يكن هذا المعنى مناسباً، لا سيما وقد قال تعالى: ﴿وَلَا يُوَدُّهُ حِفْظُهُمَا﴾ أي: لا يثقله ولا يكرّثه، وهذا يناسب القدرة لا العلم، والآثار المأثورة تقتضى ذلك... اهـ.

(١) انظر: شرح الطحاوية بتحقيق الأرناؤوط (٣٧١/٢) حيث قال في الحاشية: «وقول ابن منده في الرد على الجهمية: ليس هو بالقوي في سعيد بن جبير تشغيب» اهـ.

وله مثل هذا في تعليقه على شرح السنة للإمام البغوي، والسير للذهبي، فليُحذر.

(٢) سبقت ترجمته، راجع (ص ٣٦).

هو العلم، ذلك قول الشاعر في وصف رجل قانص قال: «حتى إذا ما احتازها تكرسا»^(١)، يعني: احتاز ما قنصه تكرس، قالوا: معنى تكرس أي عَلم أنه صاده، وهذا مع أن ابن جرير حام إليه مستدلاً لمن قال إن الكرسي هو العلم، لكن هذا باطل من جهة أن قوله: «حتى إذا ما احتازها تكرسا».

فهذا يدل على إن مادة الكرسي والتكرس هو الجمع^(٢)؛ وذلك أن الذي يقتنص شيئاً إذا احتازه وصار بيديه جمعه له، فقول الراجز: «حتى إذا ما احتازها تكرسا» يعني: جمعه له وضمه إليه، وهذا وصف من الشاعر يبين أنه حريص على هذا القنص، وأنه من حرصه على الصيد بعد حيازته ضمه إلى نفسه متمسكاً به خاشياً من فراره.

قالوا أيضاً: «ويقال للعلماء: الكراسي؛ لأنهم أهل العلم»^(٣)، ويستدلون بهذا على قولهم أن معنى الكرسي هو العلم، ولكن هذا أيضاً باطل، فإن مادة الكرسي غير مادة العلم تماماً، وهذا من التأويلات الباطلة، فإن الكرسي الذي عليه إجماع أهل السنة والجماعة بدون خلاف بينهم أن الكرسي هو موضع قدمي رب العزة - جل وعلا وتعالى وتعاضم وتقدس.

قوله هنا: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] إذا الكرسي هو موضع القدمين، وأما القولان الآخران فباطلان، وهما:

(١) انظر: تفسير الطبري (١١/٣).

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس (ص ٨٨٩)، قال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «الكاف والراء والسين أصل صحيح يدل على تلبد شيء فوق شيء وتجمعه...»، واشتقت الكُرْاسَة من هذا؛ لأنها ورق بعرضه فوق بعض... والكروّس: العظيم الرأس، وهو من هذا كأنه شيء كُرْس، أي: جمع جمعاً كثيفاً... اهـ.

(٣) انظر: تفسير الطبري (١١/٣).

الأول: أن الكرسي هو العرش.

والثاني: أن الكرسي هو العلم.

والصواب: أن الكرسي غير العرش وغير العلم.

قال: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ﴾، وقد دلت السنة على أن «السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ فِي الْكُرْسِيِّ كَدَرَاهِمَ سَبْعِ أَلْفَيْتِ فِي تَرْسٍ»^(١) يعني: أنها قليلة محدودة الحجم والحيز، وأن الكرسي أعظم منها بكثير، وجاء في السنة أيضاً أن: «الْكُرْسِيُّ فِي الْعَرْشِ كَحَلْقَةٍ مِنْ حَدِيدٍ أَلْفَيْتِ بَيْنَ ظَهْرِي فَلَاةٍ مِنَ الْأَرْضِ»^(٢)، وقال ابن عباس رضي الله عنهما: «الْعَرْشُ لَا يَقْدُرُ أَحَدٌ قَدْرَهُ إِلَّا اللَّهُ ﷻ»^(٣).

قال هنا: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ﴾، يعني: لا يثقل الله ﷻ حِفْظُهُمَا؛ لأن آد يؤود هنا بمعنى ثقل يثقل، وقوله: ﴿وَلَا يَئُودُهُ﴾ يعني: لا يثقله، و﴿حِفْظُهُمَا﴾ [البقرة: ٢٥٥] يعني: حفظ السماوات والأرض وحفظ السماوات والأرض متنوع؛ كما قال ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ﴾ [فاطر: ٤١]. فالله ﷻ حافظ للسماوات وحافظ للأرض، قامت السماوات بأمره وبحفظه، وقامت الأرض بأمره وبحفظه ﷻ.

وقال شيخ الإسلام بعد قوله ﷻ: ﴿وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا﴾: ﴿أَيُّ: لَا يَكْرَهُهُ وَلَا يُثْقَلُ حِفْظُهُمَا﴾.

(١) أخرجه الطبري في تفسيره (١٠/٣)، وأبو الشيخ في العظمة (٥٨٧/٢)، والذهبي في العلو (ص ١١٧) من حديث زيد بن أسلم رضي الله عنه.

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره (١٠/٣)، وأبو الشيخ في العظمة (٦٣٦/٢) من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

(٣) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (١٩٢٠/٦)، وعبد الله بن الإمام أحمد في السنة (٤٥٤/٢)، والذهبي في العلو (ص ٧٦)، موقوفاً على ابن عباس رضي الله عنهما.

ثم قال **وَعَلَى**: ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾، وهذان اسمان جليان^(١)؛ اسمان آخران مع الأسماء التي سبقت.

و﴿الْعَلِيُّ﴾: يعني من له العلو الكامل المطلق، ذلك أن الألف واللام هنا إذا دخلت على (عليّ)، فإنها تدل على العموم؛ كما هي الألف واللام التي دخلت على عظيم؛ لأن الألف واللام إذا دخلت على اسم الفاعل أو اسم المفعول، فإنها تدل على عموم ما اشتمل عليه اسم الفاعل أو اسم المفعول من المصدر.

فالعلي هو الذي له جميع أنواع وأوصاف العلو، والعلو ثلاثة أنواع:

* علو الذات.

* وعلو القهر.

* وعلو القدر.

والله **وَعَلَى** له هذه جميعاً، له علو الذات، وعلو القهر، وعلو القدر **وَعَلَى**: ﴿وَهُوَ أَلْفَاهُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨].

إذا فتنفسير ﴿الْعَلِيُّ﴾ في قوله **وَعَلَى**: ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ أي: الذي يشمل جميع أنواع العلو الثلاثة؛ فهو العلي في ذاته، وهو العلي في قهره، وهو العلي في قدره **وَعَلَى**.

والمبتدعة المؤولة يؤولون جميع ما في القرآن من صفة العلو أو صفة الفوقية بغير صفة علو الذات؛ لأنهم ينكرون علو الرحمن **وَعَلَى** علو

(١) قال ابن القيم **رَحِمَهُ اللَّهُ** في نونيته:

وَهُوَ الْعَلِيُّ فَكُلُّ أَنْوَاعِ الْعُلُوِّ لَهُ فَثَابِتَةٌ بِلَا نُكْرَانٍ
وَهُوَ الْعَظِيمُ بِكُلِّ مَعْنَى يُوجِبُ التَّعْظِيمَ لَا يُحْصِيهِ مِنْ إِنْسَانٍ

انظر النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/٢١٤).

الذات، فتجد أن المبتدعة قد يثبتون العلو لله ﷻ ويعنون به علو القدر وعلو القهر، أما علو الذات فهو مما يَشْرُقُون به، بل عندهم أن ذلك يلزم منه الجهة، والتحيز، والتجسيم... إلى آخره، وعندهم أن الله ﷻ في كل مكان حال بذاته، تعالى جل وعلا، وتقدس وتعظم عما يقول الظالمون علو كبيراً.

إذاً قوله: ﴿وَهُوَ أَلْعَلَّى﴾ يعني من له أوصاف العلو وأنواع العلو جميعاً ﷻ ﴿أَلْعَظِيمُ﴾ أي: الذي كملت له أنواع العظمة.

قال شيخ الإسلام رحمه الله بعد ذلك: ﴿لِهَذَا كَانَ مَنْ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ فِي لَيْلَةٍ لَمْ يَزَلْ عَلَيْهِ مِنَ اللَّهِ حَافِظٌ، وَلَا يَقْرُبُهُ شَيْطَانٌ حَتَّى يُصْبِحَ﴾؛ وذلك لأنها آية الكرسي التي هي أعظم آية في كتاب الله ﷻ، وفيها اسم الله الأعظم.

ومن تبين هذه الآية يجد أن فيها قاعدة الصفات؛ ففيها الوصف المفصل، وفيها النفي المجمل، وفيها إثبات الكمالات لله ﷻ، وفيها أنواع من أسماء الله ﷻ، وأنواع من صفات الله ﷻ، ففيها: أولاً: أنه المستحق للعبادة؛ ففيها إثبات توحيد الإلهية في قوله: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾.

ثانياً: وفيها إثبات اسم الله ﷻ ﴿أَلْحَى﴾ وأنواع الحياة، واسم الله ﷻ ﴿أَلْقَيُّومٌ﴾ وما في ذلك من الصفات، واسم الله ﷻ ﴿أَلْعَلَّى﴾، واسم الله ﷻ ﴿أَلْعَظِيمُ﴾.

ثالثاً: وفيها إثبات الشفاعة عنده وأنها لا تنفع إلا بعد الإذن.

رابعاً: وفيها إثبات صفة العلم، وإثبات كرسي الرحمن ﷻ.

أما النفي الذي جاء فيها ففي قوله ﷻ: ﴿لَا تَأْخُذُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ وفي قوله: ﴿وَلَا يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا﴾، هذا نفي مفصل لكن - كما ذكرنا - النفي المفصل لا يُعْنَى به حقيقة النفي، وإنما يراد منه إثبات كمال

الضد، وضد الاكتراث والثقل: كمال القوة، وكمال القهر، وكمال الجبروت، وكمال القدرة والعزة له وَعَلَى، وَلَا يُوَدُّهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ لِمَ؟

الجواب: لكمال عزته وقوته وقهره وَعَلَى، وكمال جبروته وقدرته وَعَلَى.



وَقَوْلُهُ سُبْحَانَهُ: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ

عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣].

الشرح

هذه صلة لما سبق من تفصيل الكلام على آيات الصفات، لدخول ذلك في جملة الإيمان بالله ﷻ، فمن الإيمان بالله الإيمان بما أثبت ﷻ لنفسه من الأسماء والصفات، وهذه الآية التي ذكرها شيخ الإسلام وهي قوله ﷻ: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ هي من الآيات العظيمة، وفيها أربعة أسماء لله ﷻ هي: الأول، والآخر، والظاهر، والباطن^(١).

وهذه كلها أسماء لله ﷻ، والاسمان الأولان يُطلقان غير متلازمين، وأما الاسمان الآخران فإنهما يُطلقان متلازمين ﴿الظاهر والباطن﴾، يعني: أن ﴿الباطن﴾ لا يطلق إلا ومعه ﴿الظاهر﴾؛ وذلك لأن كمال ما يشتمل عليه هذا الاسم من الصفة يكمل باسم الله ﷻ ﴿الظاهر﴾، مثل: «النافع والضار» فإن اسم الله ﷻ «الضار» لا يطلق إلا

(١) قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ فِي نَوَيْتِهِ:

هُوَ أَوَّلُ هُوَ آخِرُ هُوَ ظَاهِرٌ هُوَ بَاطِنٌ هِيَ أَرْبَعُ بَوَازِنَ
مَا قَبْلَهُ شَيْءٌ كَذَا مَا بَعْدَهُ شَيْءٌ تَعَالَى اللَّهُ ذُو السُّلْطَانِ
مَا فَوْقَهُ شَيْءٌ كَذَا مَا دُونَهُ شَيْءٌ وَذَا تَفْسِيرُ ذِي الْبُرْهَانِ
فَانْظُرْ إِلَى تَفْسِيرِهِ بِتَدَبُّرٍ وَتَبَصُّرٍ وَتَعَقُّلٍ لِمَعَانِ
وَانْظُرْ إِلَى مَا فِيهِ مِنْ أَنْوَاعٍ مَعَ رِفَةٍ لِحَالِقِنَا الْعَظِيمِ الشَّانِ

انظر النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/٢١٣، ٢١٤).

مقترباً مع اسم الله «النافع»، وذلك لأن كماله إنما يظهر مع الاسم الآخر، وهذا له نظائر في أسماء الله ﷻ، فمنها ما يُطلق على وجه الانفراد، ومنها ما يُطلق على وجه الاقتران ولا يطلق على وجه الانفراد.

هنا في قوله: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ هذه أسماء فسرهما النبي ﷺ، في ثنائه على ربه في دعائه بالليل، الذي رواه مسلم وغيره، حيث قال ﷺ: «اللَّهُمَّ أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الْآخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الْبَاطِنُ فَلَيْسَ دُونَكَ شَيْءٌ»^(١) وهذا الحديث فيه تفسير واضح لهذه الأسماء الأربعة:

الاسم الأول: قال ﷺ: «أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ»، يعني: أن كل شيء موجود إنما هو أثر من آثار أولية الله ﷻ، يعني: أن الله ﷻ سبق على كل شيء، فكل شيء بعده ﷻ إنما صدر عنه، وهو الخالق له، وهو الذي جعله شيئاً مذكوراً، فهو ﷻ الأول وليس قبله شيء، وأوليته ﷻ بمعنى الأزلية، يعني: أنه ﷻ لم يزل، وكلمة «أزلية» هذه منحوطة من الكلمتين لم يزل، فقل فيها أزلية، وتفسيرها لم يزل، فالله ﷻ أول بمعنى لم يزل بذاته، ولم يزل بأسمائه وصفاته، فهو ﷻ أول في ذاته، فليس قبل ذاته شيء، وهو أول ﷻ بصفاته أيضاً، وبأسمائه وبأفعاله، فإن أسماء الله ﷻ وصفاته لم يكتسبها ﷻ اكتساباً بعد حصول الخلق؛ كما هو الحال في المخلوقين، فإن الصفة أو الاسم في المخلوق إنما تكون بعد اكتسابه للصفة، فيقال: فلان كاتب بعد أن حصلت منه الكتابة، وفلان قادر أو قدير، بمعنى أن حصلت منه هذه القدرة، يعني:

(١) أخرجه مسلم (٢٧١٣) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

في أجناسها، وهكذا فلان صانع صنع الشيء بمعنى حصل منه ذلك، وقد يُطلق على المخلوق الصفة قبل فعله لها بمعنى كونه قابلاً لها، كما يقال في الإنسان حين ولادته إنه ناطق بمعنى إنه يَقْبَلُ ذلك.

والله ﷻ لم يزل بذاته، ولم يزل بأسمائه، ولم يزل بصفاته، ولم يزل بأفعاله، يعني: أن أسماء الله ﷻ فيها صفة الأولية؛ كما أن ذاته ﷻ لها صفة الأولية، فكذلك أسماء الله ﷻ وكذلك صفاته وكذلك أفعاله، يعني: أن الله هو الأول بذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله، وهذا يعني: أنه ﷻ كما يُعبر طائفة من أهل العلم - سبق الأشياء، وهذا سبق وإن كان يجوز من باب الإخبار، لكن لا يُفهم أنه من باب الصفة أو الإطلاق الوارد، بل الذي ورد في ذلك إنما هو الأولية، وأن الله ﷻ أول، وهذه الآية بينها النبي ﷺ، بقوله: «أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ»، يعني: أنه ﷻ إنما كانت الأشياء بإيجاده ﷻ لها وبخلقه لها وبصنعه لها، فهو ﷻ أوجد الأشياء، ولهذا تكون الأشياء حادثة.

فمعنى أن الله ﷻ الأول، يعني: الذي لا يوصف بأنه حادث؛ ولهذا قال بعض الناس اسم الله {الْأَوَّلُ} بأنه «القديم»، وقالوا: إن الأولية هي القِدَم. وهذا غير صحيح؛ لأن القديم وإن كان يحتمل الأزلية لكنها احتمال من الاحتمالات، وذلك أن اسم «القديم» يُطلق في العربية، وجاء استعماله أيضاً في القرآن على نحوين:

الأول: أن يكون مطلقاً يعني: من الزمن، يعني: قدم على جميع الأشياء.

الثاني: أن يكون قِدَمًا نسبيًا، يعني: إطلاق اللفظ قديم على بعض الأشياء؛ الأول واضح، والثاني كقوله ﷻ: ﴿حَقَّ عَادَ كَالْمُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩]، وقوله: ﴿أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ﴾ [الشعراء: ٧٦]، وهذا فيه قدم نسبي؛ ولهذا لما احتمل هذا اللفظ أن يكون فيه المعنيان - معنى القدم

المطلق والقدم النسبي - لم يصح أن يُطلق في أسماء الله ﷻ، فلا يُقال: إن من أسمائه القديم؛ وذلك لاحتمال، فأسماء الله ﷻ كلها حسنى، وكلها أسماء كمال، وأما الاسم الذي يحتمل شيئين، فإنه لا يُطلق في أسماء الله ﷻ وليس من أسماء الله الحسنى، وهذا مثل الصانع والمريد وأشباه ذلك.

أما الصفات أو آثار الصفات، فقد يُطلق عليها أنها قديمة؛ كما قال النبي ﷺ: «أَعُوذُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ، وَبِوَجْهِهِ الْكَرِيمِ، وَسُلْطَانِهِ الْقَدِيمِ»^(١)، فهذا أخص من أن يكون إطلاق اسم القديم عليه ﷻ، بل هو إطلاق على بعض ما له ﷻ، فقلوه: «وَسُلْطَانِهِ الْقَدِيمِ» القديم هنا ليس نعتاً لله ﷻ بل نعت للسلطان؛ فلا يصح أن يُقال: إن من أسماء الله ﷻ القديم لهذا الأمر.

واسم الله {الأول}. أعظم وأجل من «القديم»، وهو الذي جاء في الكتاب والسنة، وهو الذي يشتمل على أنواع الأولية للذات والأسماء والصفات والأفعال - تبارك ربنا وتعالى وتقدس -.

قال ﷻ: ﴿وَالْآخِرُ﴾ فسر النبي ﷺ {الآخر} بأنه الذي ليس بعده شيء، يعني: الذي يبقى بعد ذهاب الأشياء؛ كما قال ﷻ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] ويقول ﷻ في سورة غافر: ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾ ثم يجيب نفسه ﷻ بقوله: ﴿لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ [غافر: ١٦]، فكل شيء إلى الفناء والهلاك، وهو ﷻ الآخر الذي يبقى بعد فناء الأشياء، وهذا لا شك دليل عظمته وقهره وجبروته وملكه للأشياء، وأن كل شيء في هذا الملكوت إنما هو بتدبيره، يُحيي من يشاء ويُميت من يشاء، وهو ﷻ الأول الذي له الأزلية، والآخر الذي له السرمدية ﷻ، قال هنا:

(١) أخرجه أبو داود (٤٦٦) من حديث عبد الله بن عمرو ؓ.

﴿وَأَنْتَ الْآخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيْءٌ﴾، وآخريته ﷺ المراد منها إلى وصف.

وأما نعيم أهل الجنة، وما هم فيه فإن النصوص أطلقت أنهم خالدون فيها أبداً، لأن أهل الجنة يخلدون فيها أبداً، وجاء في النصوص الإطلاق بأن أهل النار خالدون فيها أبداً، فهذا الخلود وهذه الأبدية لا تنافي كون الله ﷻ آخرًا؛ لأن آخريته ﷻ معناها: الذي ليس بعده شيء، وهو ﷻ يهلك المخلوقات جميعًا ويبقى وحده ويقول: «أَنَا الْمَلِكُ، أَنَا الْجَبَّارُ، أَيْنَ مُلُوكُ الْأَرْضِ؟» ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ؟﴾ ثم يجيب نفسه الجليلة العظيمة ﷻ بقوله: ﴿لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾^(١) [غافر: ١٦].

قال ﷻ: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾، الأول والآخر اسمان لاستغراق الزمان كله من مبتدئه إلى منتهاه، فلو تصور أن للزمان ابتداء، فالله ﷻ هو أول قبل ذلك، ولو تصور أن للزمان انتهاء، فإن الله ﷻ آخر، أي بعد ذلك، فإذن الزمان مُسْتَعْرَقٌ في هذين الاسمين: الأول والآخر.

واسم الله ﴿الْأَوَّلُ﴾، واسم الله ﴿الْآخِرُ﴾، دلالتهما أكثر وأعظم من دلالة الزمان، يعني: أن الزمان جميعًا لو تصور له ابتداء وله انتهاء، فإن هذين الاسمين لله ﷻ تسع ذلك الزمان كله وغيره، يعني أن الزمان لو تصور أنه موجود بكماله، زمان لا بداية له ولا نهاية له، فالله ﷻ ليس قبله شيء، وليس بعده شيء، لا الزمان ولا غيره.

وقال ﷻ: ﴿وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ وهذان اسمان لعلو الله ﷻ وقربه، فالظاهر فسره النبي ﷺ بقوله: «أَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ»، والمراد بالظهور هنا العلو والفوقية كما فسره ﷺ.

(١) كما في الحديث الذي أخرجه البخاري (٤٨١٢، ٧٣٨٢)، ومسلم (٢٧٨٧) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «يَقْبِضُ اللَّهُ الْأَرْضَ، وَيَطْوِي السَّمَوَاتِ بِمِيمِنِهِ، ثُمَّ يَقُولُ أَنَا الْمَلِكُ، أَيْنَ مُلُوكُ الْأَرْضِ؟».

وعلوه وَعَلَى وفوقيته الذاتية هي معنى كونه وَعَلَى ظاهرًا، فقلوه:
«الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ» يعني: الظاهر بذاته؛ لأن معنى ظهر على
الشيء أي علا عليه؛ كما قال ﷺ: ﴿فَمَا اسْتَطَعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ﴾ [الكهف:
٩٧]، يعني: ما استطاعوا أن يعلوا على السد الذي جعل بين يأجوج
ومأجوج وغيرهم.

قال هنا: ﴿وَالظَّاهِرُ﴾، فالظهور هنا هو كونه وَعَلَى فوق كل شيء،
يُعْنَى بذلك: علو الذات، وفوقية الذات، وأنه وَعَلَى مستو على عرشه فوق
خلقه أجمعين، وليس المراد هنا بالظهور أثر الصنعة، فالظاهر يعني:
الذي ظهرت آثار صنعته، ودلت الأشياء عليه؛ كما قال الشاعر:
وَفِي كُلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ وَاحِدٌ^(١)
ليس المراد ذلك، بل الظهور هنا كما فسرهُ النبي ﷺ بقلوه:
«فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ»، ويُحْتَمَلُ أن يكون في معنى الظهور علو الصفات؛
لأن اسم «الظاهر» اسم فاعل دخلت عليه الألف واللام، فدخل الألف
واللام على اسم الفاعل يدل على عموم ما اشتمل عليه اسم الفاعل من
المصدر، واسم الفاعل ظاهر اشتمل على مصدر وهو الظهور، والظهور
بمعنى الفوقية، تكون فوقية ذات وفوقية صفات، يعني: أن يكون الظهور
ظهور ذات؛ كما فسرهُ النبي ﷺ.

ويُحْتَمَلُ أن يكون أيضًا مشتملًا على ظهور الصفات، يعني: على
أن صفاته وَعَلَى فوق كل الصفات؛ لأن العلو والفوقية - كما سبق - تنقسم
إلى ثلاثة أقسام:

* علو الذات وفوقية الذات.

* علو القدر وفوقية القدر.

(١) من شعر أبي العتاهية، راجع (ص ١٥٤).

* علو القهر وفوقية القهر.

ومن العلماء من يقول: العلو قسمان، والفوقية قسمان يعني: هذا تقسيم والمعنى واحد: علو الصفات وعلو الذات، وعلو الصفات يدخل فيها جميع أنواع الصفات، والتي منها القدر والقهر.

والتوفيق بين القولين أن من قال من أهل السنة - وهم الأكثر - يعني خصوا الفوقية والعلو بالأقسام الثلاثة: فوقية الذات والقهر والقدر؛ لأن القهر والقدر، لم يناع فيهما أهل البدع، وإنما نفوا علو الذات، فقالت طائفة من أهل البدع: نقول بفوقية القدر والقهر دون غيرها من الفوقيات ودون غيرها من أنواع العلو.

أما علو سائر الصفات فهذا متفق عليه، وهم لما نصوا على إثبات علو القهر والقدر دون إثبات علو الذات وفوقية الذات، احتاج أهل السنة إلى أن يُقسموا الفوقية إلى هذه الثلاثة: فوقية وعلو الذات، وفوقية وعلو القدر، وفوقية وعلو القهر، باعتبار أن المبتدعة أثبتوا علو القدر وعلو القهر، ونفوا علو الذات.

وإلا فإننا نقول: إن صفات الله ﷻ كلها عُلِيْ؛ له الصفات العلى كما أن له الأسماء الحسنى، فكل صفاته هي العليا ﷻ.

فإذاً العلو يُقسم إلى: علو ذات، وعلو صفات، ويُقسم أيضًا إلى: علو ذات، وعلو قدر، وعلو قهر، والتقسيم الثلاثي هو الأكثر في كتب أهل السنة مراعاة لحال المبتدعة في نفهم لذلك.

ولا شك في أن قول النبي ﷺ: «أَنْتَ الظَّاهِرُ، فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ» يدل على علو الذات، ويدل على استوائه ﷻ على عرشه، لكن دلالة على الاستواء دلالة لزوم بضميمة ما جاء في الآيات من ذلك.

قوله: ﴿وَالْبَاطِنُ﴾ اسم الله {الباطن} فسر النبي ﷺ بأنه الذي ليس دونه شيء، واختلف العلماء والمفسرون في هذا الاسم

كثيراً^(١)، والذي عليه أهل التحقيق أن يقال: إن اسم الله {الباطن} يُوقف فيه على تفسير النبي ﷺ دون غيره؛ لأنه اسم لا تُفسره اللغة، ولا يُفسره السياق، ويحتاج في تفسيره إلى معرفة كلام المعصوم ﷺ؛ ولهذا قال ﷺ: «أَنْتَ الْبَاطِنُ، فَلَيْسَ دُونَكَ شَيْءٌ».

وهذا التفسير حُمل على أن معنى البطون القرب، والقرب في هذا يُعنى به القرب العام من المخلوقات، والقرب العام من المخلوقات لا بد أن يُفهم مع اسم الله الظاهر؛ لأن القرب العام من المخلوقات إما أن يكون قرباً بالذات، وإما أن يكون قرباً بالصفات، فإذا كان قرباً بالذات ناقض هذا قوله: {الظاهر} فلا بد أن يكون قرباً بالصفات.

ولهذا قالوا: إن الباطن اسم لقرب الله ﷻ، وقربه نوعان: قرب عام بالإحاطة والعلم والقدرة، وهذا تمثيل لهذه الصفات. وقرب خاص من أوليائه بإجابتهم ونصرهم، وسماع دعائهم.. إلى آخره.

إذا لفظ {الباطن}، ينتبه إلى أنه لا يدخل كثيراً في بحثه، ولا في تفصيل الكلام عليه؛ لأنه مزلة أقدام، ومن هذا الاسم دخل كثير من غلاة الصوفية في أنواع من الضلال في الاعتقادات، حتى وصلوا في تفسيرهم لاسم الله {الباطن} إلى القول بالوحدة، والحلول والاتحاد.

(١) قال ابن منظور في لسان العرب (٥٤/١٣): «تأويله ما روي عن النبي في تمجيد الرب: «اللهم أنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء»، وقيل: معناه أنه عَلِمَ السرائر والخفيات كما عَلِمَ كل ما هو ظاهر الخلق، وقيل: الباطن هو المحتجب عن أبصار الخلائق وأوهامهم، فلا يدركه بصر، ولا يحيط به وهم، وقيل: هو العالم بكل ما بطن، يقال: بطنت الأمر إذا عرفت باطنه». اهـ.

وتفسير اسم الله {الباطن} أحسن تفسير له، بل الذي يتعين تفسيراً دون غيره، هو قول النبي ﷺ: «أَنْتَ الْبَاطِنُ فَلَيْسَ دُونَكَ شَيْءٌ»، فسرته أهل السنة بأنه يدل على قرب الله ﷻ؛ قرب الإحاطة والعلم والقدرة، ونحو ذلك.

قال ﷻ بعدها: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ هذا فيه إثبات أن متعلق العلم هو كل شيء، قد سبق بيان أن كلمة {شيء} في نصوص الكتاب والسنة تُفسر بأنها ما يصح أن يُعلم سواء أكان واقعاً أم لم يكن واقعاً، وسواء أكان ماضياً أم كان حاضراً أو مستقبلاً، وسواء أكان مقدراً أم حاضراً يعني: غير مقدر.

فإذا قوله: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ هذا يشمل كل شيء؛ ولهذا استدل به أهل العلم من الصحابة فمن بعدهم على بطلان قول القدرية الذين يقولون: إن الأمر أنف، أي: مستأنف، وإن الله ﷻ لا يعلم الأشياء إلا بعد وقوعها. تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً.

وكذلك رد به قول طائفة من الفلاسفة، الذين يقولون: إن الله يعلم الأمور الكلية دون التفصيلات والجزئيات، كل هذا يرده قوله ﷻ: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.



وَقَوْلُهُ سُبْحَانَهُ: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْيَحْيَى الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان: ٥٨]، وَقَوْلُهُ: ﴿وَهُوَ الْحَكِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [الأنعام: ١٨].

الشَّرْحُ

قوله: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْيَحْيَى الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ فيه اسم الله ﷻ {الحي} وهذا هو الشاهد، وهذا كما في آية الكرسي: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقد تقدم الكلام على اسم الله {الحي}.

وهذه الآية فيها الأمر بالتوكل على الله ﷻ بقوله ﷻ: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْيَحْيَى﴾، والتوكل مما اختلفت فيه عبارات العلماء^(١)، بِمَ يُفَسَّر؟ ولعل أحسنها أن التوكل هو: صدق التجاء القلب إلى الله ﷻ بتفويض الأمر إليه بعد فعل السبب، وذلك يجمع شيئين:

* التفويض.

* وفعل الأسباب.

وقد فُسر التوكل بأنه تفويض الأمر إلى الله ﷻ، وهذا ليس بصحيح، وإن كان لغة تقول العرب: توكلت على فلان، يعني: فوضت أمري إليه، وتوكلت على الله، يعني: فوضت أمري إليه.

لكن جاء الشرع ببيان أن الأسباب وتحصيلها أنه من التوكل، وهذا في قول النبي ﷺ: «لَوْ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَوَكَّلُونَ عَلَى اللَّهِ حَقَّ تَوَكُّلِهِ، لَرَزَقْتُمْ كَمَا تُرَزَقُ الطَّيْرُ، تَغْدُو خِمَاصًا وَتَرُوحُ بِطَانًا»^(٢)، وذلك من الطير عمل.

(١) انظر: مدارج السالكين (٢/ ١١٥ - ١٢٣).

(٢) أخرجه الترمذي (٢٣٤٤)، وابن ماجه (٤١٦٤)، وأحمد في المسند (١/ ٣٠، ٥٢)، =

فإذا التوكل يجمع:

* فعل السبب.

* وتفويض الأمر إلى الله.

* وصدق اللجأ إلى الله في أن يحصل المقصود.

والتوكل عبادة قلبية عظيمة، والعبادات القلبية منها ما يجوز إظهاره على اللسان، ومنها ما لا يجوز التعبد به لساناً، فهذا التوكل مما يجوز التعبد به لساناً لمجيء السنة بذلك، تقول: توكلت على الله، اللهم إني متوكل عليك. تظهر ذلك بالكلام، وهناك من العبادات ما لا يكون التعبد بإظهاره كالحب، ونحو ذلك من العبادات القلبية.

فإذا: هي تنقسم إلى قسمين:

* منها ما يتعبد بذكره: {توكلت على الله}.

* ومنها ما لا يتعبد بذكره كالمحبة: {أحبت الله}، {أحبك بالله} ونحو ذلك.

وهناك تفصيلات للتوكل، لكن مكانها في الكلام على توحيد العبادة وتقسيمات التوكل، والفرق بين التوكل والوكالة ونحو ذلك.

هنا مسألة يكثر السؤال عنها في التوكل، وهي قول القائل: توكلت على الله ثم على فلان. فمن أهل العلم من أجازها، ومنهم - وهم الأكثر - من منعها، والمانعون على الأصل من أن التوكل فعل قلبي، وأنه لا يسوغ التوكل على أحد إلا على الله ﷻ^(١)، قال ﷺ: ﴿فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا﴾ [يونس: ٨٤]، وقال: ﴿عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا﴾ [الأعراف: ٨٩]، وهذا يدل على اختصاص ذلك بالله.

= وابن حبان في صحيحه (٧٣٠)، وأبو يعلى في مسنده (٢١٢/١)، وعبد بن حميد في مسنده (ص ٣٢)، والحاكم في المستدرک (٣٥٤/٤)، والبيهقي في شعب الإيمان (٢/٦٦)، من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٦/٧)، (١٠/١٩٠)، والفوائد (ص ٨٦، ٨٧).

أما المخلوق فيقال: وكلت فلاناً ونحو ذلك، اعتمدت على فلان، أما التوكل بخصوصه فليس للمخلوق منه نصيب؛ لأن الذي يفعل الأمور وينفذها على ما يرجو العبد هو الله وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْ، والمخلوق قد يكون سبباً، وإذا كان سبباً فإنه لا يصح أن يُفَوَّضَ الأمر إليه.

وقال طائفة من أهل العلم: لا بأس أن يُقال: توكلت على الله ثم على فلان^(١)، باعتبار أن العامي إذا أطلقها لا يعني بها التوكل الذي هو عبادة القلب، وإنما يعني بها ما يكون فيه الوكالة والاعتماد ظاهراً دون عمل القلب.

والتوكل ينقسم من حيث الحكم إلى: شرك أكبر وأصغر، لا من حيث صحته، أي: ليس من جهة أنه ينقسم إلى ما يجوز وما لا يجوز، لكن قالوا: ينقسم إلى ما هو شرك أكبر وما هو شرك أصغر، فإذا توكل العبد على مخلوق ممن لا يقدر على شيء، وفوض الأمر إليه، والتجأ قلبه إليه، فإن هذا يكون شركاً أكبر؛ كما يحصل عند عباد القبور وعباد الأولياء، فإنهم يتوكلون على الأموات في حصول مقصودهم من جلب رزق أو دفع ضرر أو نحو ذلك، وهذا شرك أكبر.

والقسم الثاني من التوكل: هو التوكل على مخلوق فيما كان مقدوراً له، يعني: أنه يعلم أن المخلوق سبب، ولكنه توكل عليه وفوض الأمر إليه، فيجد في قلبه ميلاً لهذا المخلوق ويفوض الأمر إليه، ويتعلق قلبه بأن هذا المخلوق سيحصل به المقصود، فإذا كان عند هذا القلب هذا التوجه وهذا الاندفاع نحو المخلوق فهذا النوع الثاني من التوكل وهو شرك أصغر أو نوع تشريك؛ لأن الضابط بينه وبين الأول: أن الأول استقلال والثاني سبب، والأول غير مقدور والثاني مقدور، فالفرق من هذه الجهة لا من جهة أنه يجوز أو لا يجوز.

(١) انظر: فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء (٣٧٧/١) فتوى رقم (٣٥٧١).

والأظهر عدم جواز قول: توكلت على الله ثم عليك؛ لأن التوكل عبادة قلبية بحتة ليس للمخلوق فيها نصيب، حتى توكلت على فلان؛ لأنه أعظم.

قوله ﷺ: ﴿وَهُوَ الْحَكِيمُ الْحَيُّ﴾ هذان اسمان من أسماء الله في هذه الآية، قال ﷺ: ﴿وَهُوَ الْفَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْحَيُّ﴾ [الأنعام: ١٨] اسمان من أسماء الله ﷻ، و﴿الْحَكِيمُ﴾ هذا فعيل جاء قبله الألف واللام، و«حكيم» صيغة مبالغة من اسم الفاعل الذي هو «حاكم» أو «مُحْكِم»، وكل من الاسمين راجع إلى إما الحكمة، أو الحكم.

فتلخص إذا أن قوله: ﴿الْحَكِيمُ﴾ يشمل شيئين بدلالة اللغة، وأيضاً بدلالة النصوص الكثيرة التي جاء فيها تفصيل اسم الله «الحكيم»، فالحكيم بمعنى الحاكم، والله ﷻ له الحكم في الأولى وله الحكم في الآخرة، حكمه ﷻ في ملكوته نافذ، هو ﷻ يأمر، وكل شيء مطيع له ﷻ وأمره نافذ، فهو الحاكم الذي يحكم في السماوات وفي الأرض، وهو ذو الحكم في الأولى والآخرة، وهو ذو الحكم في الأمور الكونية القدرية من إحياء وإماتة، وصحة وسقم، وإغناء وفقر، وطول عمر وغيره، وكذلك هو ذو الحكم في الأمور الشرعية يحكم بين العباد فيما اختلفوا فيه؛ كما قال ﷺ: ﴿وَمَا اخْلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠].

فقوله هنا: ﴿الْحَكِيمُ﴾ يشمل معاني^(١):

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

وَهُوَ الْحَكِيمُ وَذَلِكَ مِنْ أَوْصَافِهِ
نُوعَانِ أَيْضًا مِمَّا هُمَا عَدَمَانِ
حُكْمٌ وَإِحْكَامٌ فَكُلٌّ مِنْهُمَا
نُوعَانِ أَيْضًا ثَابِتَا الْبُرْهَانِ
وَالْحُكْمُ شَرْعِيٌّ وَكَوْنِيٌّ وَلَا
يَتَلَازِمَانِ وَمَا هُمَا سَيَّانِ
إلى أن قال:

هَذَا الْبَيَانُ يُزِيلُ لَبْسًا طَالَمَا
هَلَكْتَ عَلَيْهِ النَّاسُ كُلَّ زَمَانِ
انظر النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/٢١٨).

الأول: أن يكون الحكيم ذو الحكم.

الثاني: أن يكون الحكيم بمعنى الْمُحْكَم، أي: من أَحْكَمَ الشيء وهو من صار محكمًا له، والله ﷻ أَحْكَمَ بمعنى أَتَقَنَ كل شيء خلقه، وهو ﷻ أَحْكَمَ مخلوقاته ﴿مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَوُّتٍ﴾ [الملك: ٣]، أَحْكَمَ كونه، وأَحْكَمَ القدر، وأَحْكَمَ الشرع، وأَحْكَمَ الآيات الشرعية، وأَحْكَمَ الأحكام الشرعية، فكل هذه على وجه الإتيان، فملكوته ﷻ جارٍ على غاية الإتيان وغاية الجمال، لا ترى فيه تفاوتًا ولا اختلافًا، كذلك الحكم الشرعي جارٍ على غاية الإتيان؛ كما قال ﷻ: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وقال: ﴿الرَّ كِتَبٌ أَحْكَمُ أَيْنَهُمْ﴾ [هود: ١]، إحكام للقرآن، وإحكام للأحكام التي في القرآن، وإحكام لما جاءت به الرسل سواء في باب الاعتقاد أو في باب الشرائع.

الثالث: أنه ذو الحكمة، وهذا الذي يفهمه أكثر الناس حينما يُقال: فلان حكيم، بمعنى أنه ذو حكمة، والله ﷻ الحكيم بمعنى أنه ذو الحكمة، وحكمة الله ﷻ بالغة؛ كما قال ﷻ: ﴿حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ الْذُرُّ﴾ [القمر: ٥].

والحكمة معناها: الذي تفسر به وضع الشيء في موضعه الموافق للغايات المحمودة منه، وأما وضع الشيء في موضعه دون نظر إلى الغايات المحمودة منه إما لعجز أو لعدم رعاية، فهذا لا يُسمى حكمة، فوضع الأشياء في مواضعها هذا عدل، والظلم: وضع الشيء في غير موضعه^(١).

(١) قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ فِي نَوْنِيَّتِهِ:

وَالْحِكْمَةُ الْعُلْيَا عَلَى نَوْعَيْنِ أَيَّ ضَا حُصْلًا بِقَوَاطِعِ الْبُرْهَانِ
إِحْدَاهُمَا فِي خَلْقِهِ سُبْحَانَهُ نَوْعَانِ أَيْضًا لَيْسَ يَفْتَرِقَانِ =

والحكمة عدل وزيادة، عدل بمعنى أنها وضع الشيء في موضعه المناسب له وزيادة؛ لأنها يراعي فيها الغايات المحمودة من الأشياء، فالله ﷻ حكيم بمعنى ذو الحكمة في أفعاله، في خلقه، وفي شرعه، وفي قدره، كل ذلك على وفق حكمة الله ﷻ، بمعنى أن الله ﷻ في خلقه وقدره وشرعه ودينه وضع الأشياء مواضعها التي توافق الغايات المحمودة منها، وكونه ﷻ حكيماً يعني: أنه يفعل الأشياء لعلة ولحكمة.

ففي اسم الله {الحكيم} إثبات؛ لأن أفعال الله ﷻ معللة، وهذا هو الصحيح، وأهل السنة يقررون ذلك تقريراً بالغاً، ويردون على المبتدعة من الأشاعرة وأشباههم، الذين يقولون: إن أفعال الله لا يدخلها التعليل، فيفعل من غير علة ولا رعاية لغايات محمودة، بل له أن يفعل الأشياء هكذا من غير علة.

والحكمة لا بد فيها من مراعاة الغايات المحمودة حتى تصير حكمة، ولهذا يكون التعليل داخلاً في أفعال الله ﷻ، وهناك تفصيلات لهذا الاسم يضيق المقام عن بسطها.

قوله: ﴿وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [التحريم: ٢]، هذه الآية فيها إثبات صفة العلم لله، وهذا تقدم الكلام عليه عند قوله ﷻ: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣]، وفيها اسم الله {الحكيم}، وهذا في هذه الآية، فشرح هذه

= إْحْكَامُ هَذَا الْخَلْقِ إِذْ يُجَادُّهُ فِي غَايَةِ الْإِحْكَامِ وَالْإِتْقَانِ وَضُدُّورُهُ مِنْ أَجْلِ غَايَاتٍ لَهُ وَلَهُ عَلَيْهَا حَمْدٌ كُلُّ لِسَانٍ وَالْحِكْمَةُ الْأُخْرَى فَحِكْمَتُهُ شَرْعِهِ أَيْضًا وَفِيهَا ذَانِكَ الْوَصْفَانِ غَايَاتُهَا اللَّاتِي حُمِدْنَ وَكُونُهَا فِي غَايَةِ الْإِتْقَانِ وَالْإِحْسَانِ
انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/ ٢٢٥، ٢٢٦).

الآية مع ما قبلها هو شرح لقوله ﷺ: ﴿وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾ [الزخرف: ٨٤]، أو ﴿إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: ٨٣]، ونحو ذلك.

قوله هنا: ﴿الْحَبِيرُ﴾ الخبير اسم من أسماء الله متضمن لصفة الخبرة، وخبرته ﷻ معناها أنه ﷻ يعلم بواطن الأشياء على ما هي عليه، فإن معنى أن فلاناً خبير غير معنى كونه عليماً؛ لأن العلم هو بالظاهر، وأما الخبرة ففيها الباطن، وأعظم من ذلك (اللطيف)، فثَمَّ ثلاثة أسماء: العليم والخبير واللطيف، فالعليم بالظاهر، والخبير لمعرفة الأمور الباطنة وخبرتها على حقيقتها وعلى ما هي عليه وعلى ما يصلح لها، والثالث: اللطيف، وهذا من أوسعها معنى وأبطنها دخولاً في الأشياء ﴿إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [يوسف: ١٠٠].

ففي هذه الآية اسمان من أسماء الله: «الحكيم والخبير»، وقد عرفنا قول المبتدعة في الحكمة، وأنهم يخالفون أهل السنة في بعض معاني اسم الله «الحكيم».

لاحظ الخبرة ليست هي العلم، الخبرة غير العلم، الخبرة معرفة الأمور الباطنة على ما هي عليه، قد تكون معلومات، يعني: قد تكون مسموعات وقد لا تكون، وقد تكون مُبَصَّرَات وقد لا تكون، وقد تكون مُعَلَّلَات وقد لا تكون.

بمعنى أن العلم ﴿يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾ [طه: ٧] السر لا شك معلوم لله ﷻ حتى ما يناجي به المرء نفسه هو معلوم له ﷻ ليس في ذلك شك، لكن الخبرة أدق من ذلك، أو أعم من ذلك، فهي معرفة بواطن الأمور التي لا تظهر، السر لا بد أن يكون معلوماً لأحد حتى لك، أنت ما تذكره لنفسك بينك وبين نفسك هو معلوم لك، بينك وبين واحد ﴿ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا﴾ ﴿٨﴾ ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا﴾ [نوح: ٨، ٩] السر ولو كان خفياً لا بد أن يكون معلوماً لأحد.

هذا معنى كونه ظاهرًا، يعني فيه نوع ظهور، أما ﴿الْخَبِيرُ﴾ هذا يتعلق ببواطن الأمور حتى من جهة الخلق ومن جهة التقدير ليس فقط من جهة المعلومات، - ظاهر -، يعني: المعلومات، يعني: المتعلق علم الرحمن ﷻ بها، هذه أخص من اسم الله ﴿الْخَبِيرُ﴾، ﴿الْخَبِيرُ﴾ فيه علم بهذه وغيرها ﷻ.

أنا ذكرت سابقا أن أسماء الله ﷻ بعضها يجري مجرى التفصيل لبعض مثل قوله جل وعلا: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾ ﴿الْبَارِئُ﴾ و﴿المصور﴾ فيها ﴿البرء﴾ و﴿التصوير﴾، والبرء والتصوير هي بعض الخلق، يعني: الخلق يشمل التصوير ثم البرء ثم الإيجاد التام، فإذن اسم الله ﴿الخالق﴾ يُفَصِّلُ في غيرها من الأسماء بعدة أسماء، لكن ﴿التصوير﴾ قد يكون وحده بدون خلق، وقد يكون ﴿البرء﴾ هنا أخص؛ فلهذا أسماء الله ﷻ لا تفهمها أن كل اسم مستقل، بمعنى لا يشركه فيه الاسم الآخر، ليس كذلك، هي مختلفة نعم من جهة دلالتها، لكن قد يشترك الاسم مع الآخر في بعض الدلالة، وهذا أمر لا شك واسع يحتاج إلى مزيد بيان.



وَقَوْلُهُ: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا﴾ [سبأ: ٢]، وَقَوْلُهُ: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظِلْمَةٍ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩].

الشَّرْحُ

هذه الآيات فيها جميعاً إثبات صفة العلم لله ﷻ، وأن الله ﷻ هو العليم بصفة وهي صفة العلم^(١)، وهذا فيه مخالفة للمعتزلة الذين قالوا: إن الله ﷻ يعلم لكن ليس بعلم، يعني ليس بصفة زائدة على ذاته ﷻ، بل هو يعلم بذاته، لا يعلم بصفة، إنما العلم يأتي من ذاته ﷻ. وهذا باطل؛ لأن اسم الله ﷻ العليم مشتمل على صفة العلم، والعلم أثبت له ﷻ كغيره من الصفات بالاسم كالعليم، وبالصفة المجردة وكذلك بالأفعال، والأفعال تدل على حصول الحدث، يعني: تدل على حصول المصدر مع الزمن المقترن به، وهذا كله يدل على أن العلم الحاصل لله ﷻ هذا شيء زائد عن الذات، يعني: شيء متعلق بزمن، والذات غير متعلقة بشيء من ذلك.

(١) قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ فِي نُونِيَّتِهِ:

وَهُوَ الْعَلِيمُ أَحَاطَ عِلْمًا بِالَّذِي فِي الْكَوْنِ مِنْ سِرٍّ وَمِنْ إِعْلَانٍ
وَبِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمُهُ سُبْحَانَهُ فَهُوَ الْمُحِيطُ وَلَيْسَ ذَا نِسْيَانٍ
وَكَذَلِكَ يَعْلَمُ مَا يَكُونُ غَدًا وَمَا قَدْ كَانَ وَالْمَوْجُودَ فِي ذَا الْآنِ
وَكَذَلِكَ أَمْرٌ لَمْ يَكُنْ لَوْ كَانَ كَيْ فَيَكُونُ ذَاكَ الْأَمْرُ ذَا إِمْكَانٍ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/٢١٥).

فدل هذا على أن صفة العلم لله ﷻ كسائر الصفات لله ﷻ، وهي أنها صفة مستقلة ذاتية قائمة بالذات لكن ليست هي عين الذات، فالعليم من أسماء الله ﷻ وهو ﷻ ذو العلم الواسع، وليس معناه أنه العليم بذاته، وإنما هو عليم بالعلم.

يعبر المعتزلة عن ذلك بقولهم: عليم بلا علم، أي: عليم بلا صفة زائدة عن ذاته وهي صفة العلم، وهكذا يقولون في سائر الصفات: سميع بلا سمع، يعني: بلا صفة زائدة هي السمع، بصير بلا بصر، وحفيظ بلا حفظ، يعني: أن الأسماء إما أن يفسروها بمخلوقات منفصلة، وإما أن يفسروها بالذات.

ومما يجب التنبيه عليه هنا أن أهل السنة يقولون: يعلم بعلم، وأما ما وقع في بعض الكتب المنسوبة لأهل السنة؛ ككتاب «الحيدة»^(١) مثلاً، من أنه ﷻ يعلم بلا علم، هذا غلط، أو قولهم: إننا لا نطلق هذه العبارة بعلم أو بغير علم لعدم ورودها. كذلك هذا غلط، والذي جاء في «الحيدة» وكذلك في غيرها أننا نقول: يعلم، ولا نقول: بعلم ولا بغير

(١) يُنسب كتاب «الحيدة» للإمام عبد العزيز بن يحيى بن عبد العزيز الكنانى المكي، قدم بغداد في أيام المأمون، وجرت بينه وبين بشر المريسي مناظرات في القرآن، وكان من أهل العلم والفضل، وكان ممن تفقه للشافعي، واشتهر بصحبته، توفي سنة أربعين ومائتين.

وقد أثبت نسبة الكتاب إليه غير واحد، منهم: شيخ الإسلام ابن تيمية، ونقل منه في درء التعارض (ص ٢٤٦ - ٢٥١)، وقد شرح جملاً من كلامه من (ص ٢٥١ - ٢٦١)، وذكره ابن النديم في الفهرست (ص ٧١٤)، والخطيب في تاريخه (٤٤٩/١٠)، وقال: «وهو صاحب كتاب الحيدة»، وكذا ذكره ابن العماد في الشذرات (٩٥/٢)، وابن حجر في تهذيب التهذيب (٣٦٣/٦)، أما الذهبي فقد شكك فيه في الميزان (٣٧٧/٤)، ونسبه إليه في تاريخ الإسلام (ص ٢٥٦) وقال: «صاحب كتاب الحيدة»، وكذا قال في العبر (٤٣٤/١).

علم. هذا باطل؛ لأن كونه ﷻ يعلم معنى ذلك أن علمه متجدد بتجدد زمن الفعل؛ لأن الفعل ينحل عن زمن وعن مصدر، والمصدر مجرد من الزمن، والزمن لا بد له من تجدد، والذات لا يمكن أن تكون كذلك، فإذا: التجدد راجع إلى حصول هذه الصفة باعتبار متعلقاتها، وإذا صارت هذه الصفة متجددة باعتبار متعلقاتها، يعني: باعتبار المعلوم صار ذلك بعلم زائد على الذات.

والمقصود من ذلك أن في هذه الآيات رد على طائفة من الضلال في باب الصفات، وهم الذين يقولون إن صفات الله ﷻ هي الذات، وليست زائدة عن الذات، فالصفات غير الذات، نعم صفات الله ﷻ القول فيها كالقول في الذات، لكن ذاته ﷻ هي المتصفة بالصفات، فالصفات أمر زائد عن الذات، ولا يُعقل أن توجد ذات ليست بمتصفة بصفات، بل الصفات تكون للذات، وليس وجود عين الذات هو وجود الصفات، بل ثم صفات وثم ذات، نعم الصفات لا يمكن أن تقوم بنفسها، بل لا بد لها من ذات تقوم بها، فصفات الله ﷻ ومنها العلم كذلك.

وهذه مقدمة تصلح لجميع أنواع الصفات التي ستأتي.

قال ﷻ هنا: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا﴾، وجه الدلالة هنا قوله: ﴿يَعْلَمُ﴾، وسبق أن بينا أن الفعل المضارع ينحل عن مصدر وزمن، يعني: بالمصدر الذي هو الصفة، يعلم فيه العلم المقترن مع زمن، ففيه إثبات الصفة، وهذا معنى كون الأفعال فيها إثبات الصفات؛ لأن الفعل هو حدث وزيادة عن الحدث وهو الزمن.

قوله ﷻ: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ﴾ وجه الدلالة أيضًا أنه أتى بـ «ما»، وهي اسم موصول تدل على عموم ما كان في حيز صلتها، يعني: يعلم جميع الوالج في الأرض، والوالج في الأرض متجدد ومتغير، كذلك يعلم

جميع الذي يخرج من الأرض، وهذا أيضاً متغير، فالعلم إذاً صفة لله ﷻ ذاتية قائمة بذاته، لكن المعلومات متجددة، فصفة العلم لله ﷻ ثابتة أصلاً، وآحادها متعلقة بالمعلومات، وبتجدد المعلومات.

هنا قال ﷻ: ﴿وَمَا يَزِلُّ مِنْكُ السَّمَاءُ وَمَا يُعْرَجُ فِيهَا﴾ كذلك وهذه الآية تدل على علم الله ﷻ بالصغير والكبير، وبالجزئيات والكلديات، وجه الدلالة أنه أتى بـ «ما»، وهي لفظ يدل على عموم الأشياء، يعني: جميع ذلك، ومنها أشياء يسيرة جزئية، وليست كلها كلية.

قال ﷻ بعدها: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ قوله ﷻ: ﴿وَعِنْدَهُ﴾ العندية تشعر بالاختصاص وبالقرب أيضاً؛ كما في قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ﴾ [الأعراف: ٢٠٦]، يعني: المختصون بذلك القريبون، فالعندية فيها مع العلو الاختصاص والقرب، وقوله هنا: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ﴾ يعني: أن هذه يختص الله ﷻ بها، ومفاتيح الغيب هي مجامعه وأصوله، يعني: أن مجامع الغيب وأصوله - أو كما قال بعض أهل العلم^(١): الطرق الموصلة له - التي ينكشف بها - هي لله ﷻ وحده، وليست لأحد من الخلق، ولكن قد يُطلع الله ﷻ بعض خلقه على بعض مفردات الغيب لا على مفاتيحه، وأما المفاتيح وهي الأصول والمجامع فهي عنده ﷻ وحده، قال ﷻ هنا: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾، وقوله: ﴿لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ فيها حصر، ووجه الحصر أنه أتى بأداة الاستثناء إلا بعد النفي (لا)، وأداة الاستثناء إذا أتت بعد النفي بـ (لا) أو غيرها دلت على الحصر والقصر، وأيضاً قد تدل على الاختصاص، فهنا فيه حصر وقصر، يعني: علمها

(١) قال في تفسير الجلالين (١/١٧١): «مفاتيح الغيب خزائنه أو الطرق الموصلة إلى علمه لا يعلمها إلا هو». اهـ. وانظر: تفسير القرطبي (٧/٢).

محصور فيه وَعَجَلَ، وهذا كما في قوله ﷺ في آية لقمان: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [لقمان: ٣٤]، وقد جاء في الصحيح أن النبي ﷺ قال: «مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ خَمْسٌ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا اللَّهُ، لَا يَعْلَمُ مَا فِي غَدٍ إِلَّا اللَّهُ، وَلَا يَعْلَمُ مَا تَغْبِضُ الْأَرْحَامُ إِلَّا اللَّهُ، وَلَا يَعْلَمُ مَتَى يَأْتِي الْمَطَرُ أَحَدٌ إِلَّا اللَّهُ، وَلَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِلَّا اللَّهُ، وَلَا يَعْلَمُ مَتَى تَقُومُ السَّاعَةُ إِلَّا اللَّهُ»^(١)، لكن هذه الخمس فيها تفصيل من جهة اختصاص الله ﷻ بعلمها.

قوله: ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ هنا عموم يدل على ما ذكرنا في الآية التي قبلها، وقوله: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا﴾ [الأنعام: ٥٩] هذا أيضًا حصر ﴿وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَأْسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩]، قال في آخر الآية: ﴿إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾، وهذه دالة على صفة العلم أيضًا كالجملة في أول الآية، ووجه الدلالة: أن الكتابة لا تكون إلا بعد العلم.

قوله: ﴿وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَأْسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾ ولا يكون في كتاب إلا قبل أن توجد هذه الأشياء، ومعنى ذلك أن علم الله ﷻ شامل لما كان وما سيكون، وأيضًا يشمل لما لم يكن لو كان كيف يكون.

قوله: ﴿إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ يعني بالكتاب المبين اللوح المحفوظ، ووصفه بأنه مبين يقتضي شيئين:

الأول: أن ما فيه بيّن واضح ليس فيه اشتباه ولا مداخلة، بل كل

(١) أخرجه البخاري (٤٦٩٧، ٧٣٧٩) من حديث ابن عمر ؓ، وروى مسلم (٩)،

(١٠) نحوه مطوّلًا، من حديث أبي هريرة ؓ، وفيه قصة جبريل ؑ لما أتى النبي ﷺ فسأله متى تقوم الساعة.

ما فيه بين واضح، وقوله: ﴿فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ من «أبان» اللازمة، وذلك أن يكون الشيء بَيِّنًا واضحًا في نفسه، كذلك هو مبين من «أبان» المتعدية؛ أبان غيره، أبان الشيء يعني: أوضحه وجلاه.

الثاني: في صفة اللوح المحفوظ أنه يُبين الأشياء ويُظهرها؛ لأن كل الأشياء تكون على وفق ما في اللوح المحفوظ.

فإذًا: ما في هذا الكتاب - وهو اللوح المحفوظ - بَيِّن في نفسه واضح؛ لأن الله ﷻ كتبه بعلم، وأيضًا هو مبين لغيره أي موضح لغيره، وهذا فيه دلالة على هذه المسألة وهي علم الله ﷻ، ووجه الدلالة على ذلك:

أولًا: في لفظ «الكتاب» يفهم منه صفة العلم، وذلك أن الكتابة لا تكون إلا بعد العلم، يعني: المجهول لا يُكتب، وإنما يُكتب ما عُلِمَ، وهذا فيه إثبات صفة العلم.

ثانيًا: كلمة ﴿فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ هذه - أيضًا - فيها صفة العلم، يعني: مضمنة صفة العلم؛ لأن هذا الكتاب بَيِّن في نفسه واضح، وهذا معناه أنه يحتاج إلى عِلْمٍ مَنْ كَتَبَهُ، وأيضًا هو مبين لغيره، وهذا يقتضي علم من كتبه بالتفصيل والدقائق جميعًا؛ كما قال ﷻ في أول الآية: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾، فهذه الآية فيها إثبات صفة العلم لله ﷻ، وإحاطة علم الله ﷻ بجميع المخلوقات، يعني: أنه لا يعزب شيء عن علم الله ﷻ، بل كل شيء يعلمه الله ﷻ.



وَقَوْلُهُ: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾ [فاطر: ١١].
وَقَوْلُهُ: ﴿لَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: ١٢]، وَقَوْلُهُ: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨].

الشرح

قال ﷻ هنا: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾ هذه الآية فيها ذكر صفة العلم لله ﷻ بقوله: ﴿إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾ والكلام عليها، كالكلام على ما سبق.

ثم ذكر الشيخ الآية التي بعدها وهي قوله ﷻ: ﴿لَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: ١٢]، هذه الآية فيها صفة القدرة، وصفة العلم لله ﷻ، وأيضاً في أولها التعليل: ﴿لَتَعْلَمُوا أَنَّ﴾ وهذا التعليل راجع لما سبق ذكره في أول سورة الطلاق، ﴿لَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، يعني: ما سبق ذكره وشُرع وأنزلت الآيات لتعلموا ذلك.

ففي هذه الآية إثبات دخول التعليل في أفعال الله ﷻ القدريّة، وكذلك في أفعال الله ﷻ الشرعية، فقوله: ﴿لَتَعْلَمُوا﴾ اللام هذه لام كي يعني لام التعليل، وفيها إثبات التعليل من الجهتين: في أفعال الله القدريّة، وفي أفعال الله الشرعية.

قوله: ﴿لَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ القدرة صفة من صفات الله ﷻ، واسم الله «القدير» هو ذو القدرة البالغة؛ لأن قدير صيغة مبالغة من قادر، فالقادر اسم فاعل القدرة أو اسم من قامت به

القدرة، أما القدير فهو مبالغة عن ذلك، يعني: من قامت به القدرة قياماً عظيماً^(١)، فالله ﷻ له القدرة العظيمة المطلقة التي لا يعجزه ﷻ بها شيء، بل قدرته شملت كل شيء، وقوله هنا: ﴿عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ فيه أن القدرة متعلقة بكل شيء، وأنه ما من شيء إلا وهو داخل تحت قدرته، فقدرة الله ﷻ شاملة لجميع الأشياء.

وهذا يدخل فيه أفعال العباد خلافاً للقدرة، ويدخل فيه ما لم يشأ الله ﷻ أن يكون خلافاً للأشعرية والماتريدية؛ لأن الأشعرية والماتريدية يقولون: قدرة الله ﷻ متعلقة بما يشاؤه، ويجعلون لها نوعين من التعلق^(٢):

الأول: التعلق الصلوحى.

والثاني: التعلق التنجيزي^(٣).

وهذا ليس محل إيضاحهما، إنما المقصود أنهم يقولون: إن قدرة الله ﷻ ليست شاملة لكل شيء، بل هو قدير على ما يشاؤه ﷻ. ولهذا يكثر عندهم التعبير بقول: (هو على ما يشاء قدير)، والله على ما يشاء قدير، ويعدلون عما قال الله ﷻ: ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، يعدلون عن استعمال كلمة ﴿كُلِّ شَيْءٍ﴾ إلى «ما يشاء»؛ وذلك لأن القدرة تتعلق عندهم بما يشاؤه الله ﷻ، ويفسرون ﴿كُلِّ شَيْءٍ﴾ التي في النصوص بأنها كل شيء شاء، وأنها لا تشمل ما لم يشأه.

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونية:

وَهُوَ الْقَدِيرُ وَلَيْسَ يُعْجِزُهُ إِذَا مَا رَامَ شَيْئًا قَطُّ ذُو سُلْطَانٍ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/٢١٨).

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية (١/٤٠٥).

(٣) انظر المراد به فيما سيأتي (ص ٢٤٩ - ٢٥١) عند الكلام على صفة الإرادة.

ولا شك أن هذا باطل؛ وذلك لأن الله ﷻ بيّن أن قدرته متعلقة بكل شيء، وما لم يشأه داخل في هذا العموم، فمن أراد إخراجَه من العموم، لابد أن يكون له دليل على ذلك، بل الدليل دل على أن قدرة الله ﷻ متعلقة بما لم يشأه ﷻ؛ وذلك في قوله ﷻ: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْسَكُمْ شِعَاً وَيَذِقَ بَعْضُكُم بِأَسْ بَعْضٍ﴾ [الأنعام: ٦٥]، فقوله: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ﴾ هذه مُنِعَتْ عن هذه الأمة، فلم يشأها الله ﷻ أن تقع على هذه الأمة ﴿أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾ لم يشأها الله ﷻ أن تقع في هذه الأمة، ﴿أَوْ يَلْسَكُمْ شِعَاً﴾، قال النبي ﷺ لما نزلت هذه الآية: «هَذِهِ أَهْوَنُ»^(١)، فدلّت الآية على أن الله ﷻ قادر على ما لم يشأه وعلى ما شاءه. إذاً: في هذه الآية التي معنا وغيرها تعلق قدرة الله ﷻ بكل شيء، وهذا التعلق يشمل ما قضى الله ﷻ وقدر أن يكون، أو ما علم الله ﷻ أنه لا يكون، فقدرته شاملة لكل شيء.

فمما تجب مخالفة المبتدعة فيه أن لا تُستعمل هذه الكلمة (على ما يشاء قدير)؛ لأنها مما يختصون به، وقد جاء في السنة في مواضع - ليس هذا محل تفصيلها - أن الله ﷻ قال: «وَلَكِنِّي عَلَى مَا أَشَاءُ قَادِرٌ»^(٢)، وهذا اعترض به على ما أسلفت من الكلام، لكن ليس فيه اعتراض؛ وذلك من وجهين:

أولاً: أن قوله: «عَلَى مَا أَشَاءُ قَادِرٌ» داخل في ضمن: ﴿عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤]؛ لأننا نقول: هو يقدر على ما يشاء وعلى ما لم يشأ.

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٣/٣٠٩)، وعبد الرزاق في تفسيره (٢/٢١١)، والطبري في تفسيره (٧/٢٢٤)، وابن خزيمة في صحيحه (١/٢٧٤)، وابن عبد البر في التمهيد (١٩/١٩٩) من حديث جابر بن عبد الله ﷺ.
(٢) أخرجه مسلم (١٨٧) من حديث ابن مسعود ﷺ.

ثانياً: أن قول الله ﷻ هنا متعلق بشيء حصل، وهو ما جاء في قصة الرجل الذي سأل الله أن يدخل الجنة، فقال الله ﷻ له: «أَبْرَضِيكَ أَنْ أُعْطِيكَ الدُّنْيَا وَمِثْلَهَا مَعَهَا»، قَالَ يَا رَبِّ أَتَسْتَهْزِئُ مِنِّي وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ قَالَ ﷻ: «إِنِّي لَا أَسْتَهْزِئُ مِنْكَ، وَلَكِنِّي عَلَى مَا أَشَاءُ قَادِرٌ»^(١).

فهذا بعد حصول الشيء، وهذا يختلف عن إطلاق المبتدعة لهذه الكلمة؛ لأنهم يطلقونها قبل حصول الأشياء، فتكون غير متعلقة بشيء معين حصل.

المقصود: أن قوله ﷻ: ﴿لِنَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ فيه إثبات صفة القدرة، وأنها متعلقة بكل شيء.

ثم قال ﷻ: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: ١٢]، قوله: ﴿قَدْ أَحَاطَ﴾ الإحاطة له ﷻ في هذه الآية مخصوصة بالإحاطة بالعلم؛ لأنه ﷻ قال: ﴿أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾، وهذا بعض معنى إحاطة الله ﷻ بخلقه التي هي من معنى قول الله ﷻ: ﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ [فصلت: ٥٤]، فالإحاطة هنا أعم من كونها إحاطة علم؛ لأن الإحاطة تُفسر في هذه الآية بأنها إحاطة علم، وقدرة، وسعة، وشمول، وقد فسر أهل السنة معنى المحيط بهذه الأربعة^(٢).

وقوله هنا: ﴿قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ هذه إحاطة بالعلم، وليس فيها نفي لأنواع الإحاطة الأخرى، بل هذا تخصيص للإحاطة العلمية لله - جل وتعالى وتقدس وتعظم -، فهذه الآية فيها الدلالة على صفة العلم لله ﷻ.

(١) انظر: الحديث السابق.

(٢) انظر: تفسير الطبري (٦/٢٥)، وتفسير ابن كثير (١٠٦/٤)، وفتح القدير (٤/٥٢٣)، وتفسير السعدي (ص ٧٥٢).

قال شيخ الإسلام: ﴿وَقَوْلُهُ - يَعْنِي قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى -: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾﴾ [الذاريات: ٥٨]، وهذه الآية فيها اسم من أسماء الله ﷻ وهو ﴿الرزاق﴾، وفيها اسم من أسماء الله ﷻ وهو ﴿المتين﴾، واسم ﴿المتين﴾ فيه منازعة هل يدخل في أسماء الله التسعة والتسعين أم لا؟^(١).

أما ﴿الرزاق﴾ فهو من أسماء الله الحسنى التسعة والتسعين^(٢)، وهو من حيث اللفظ صيغة مبالغة من «رازق».

﴿والرزاق﴾ اسم فاعل الرِّزْق بالفتح، والرِّزْق هو المصدر مثل الخلق والبرء، أما الرِّزْق بالكسر فلا يقال: إن الله ﷻ متصف بصفة الرِّزْق حاشا وكلا، إنما الله ﷻ متصف بصفة الرِّزْق؛ لأن الرِّزْق هو الحدث هو الوصف، أما الرِّزْق فهو العين المرزوقة، فإذا أتاكَ طعام فهذا رِزْق، وإذا أتاكَ مال فهو رِزْق، والهداية رِزْق، يعني: أن الرِّزْق في المخلوقات هو أثر صفة الله الرِّزْق، فيكون اسم الله ﴿الرزاق﴾ صيغة مبالغة من رازق، و﴿الرزاق﴾ اسم فاعل الرِّزْق، والرِّزْق هو إعطاء ما تمس الحاجة إليه.

إذاً في قوله: ﴿الرَّزَّاقُ﴾ إثبات صفة الرِّزْق لله ﷻ؛ ولذلك نقول - مثلاً - في توحيد الربوبية: هو توحيد الله بأفعاله مثل الخلق والرِّزْق

(١) انظر: تفسير أسماء الله الحسنى للزجاج (ص ٥٤، ٥٥)، وطرق حديث «إن لله تسعة وتسعين اسماً...» لابن عساكر.

(٢) قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ فِي نُونِيَّتِهِ:

وَكَذَلِكَ الرَّزَّاقُ مِنْ أَسْمَائِهِ وَالرِّزْقُ مِنْ أَفْعَالِهِ نَوَعَانِ
رِزْقٌ عَلَى يَدِ عَبْدِهِ وَرَسُولِهِ نَوَعَانِ أَيْضًا ذَانِ مَعْرُوفَانِ
رِزْقُ الْقُلُوبِ الْعِلْمُ وَالْإِيمَانُ وَالرِّزْقُ الْمُعَدُّ لِهَذِهِ الْأَبْدَانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/ ٢٣٤).

والإحياء والإماتة. ويجب الانتباه إلى ذلك فلا يُقال: والرِّزْق؛ لأن الرِّزْق هو العين المرزوقة وليس من صفات الله ﷻ، لكن من صفاته ﷻ الرِّزْق، أي: الذي يُعطي العباد ما يحتاجون إليه.

هنا قال: ﴿الرَّزَاقُ﴾ والرزاق - كما سبق بيانه - صيغة مبالغة من فاعل وهي رازق، ودخلت عليها الألف واللام، فتفيد استغراق أنواع الرِّزْق، وأنواع الرِّزْق لله ﷻ هي أنواع ما أعطى العباد مما يحتاجون إليه، فتدخل في ذلك الهداية؛ وذلك لأن العباد محتاجون إليها في حياتهم وآخرتهم.

ووجه الدلالة في شمول اسم الله الرزاق على نوعي الرزق - الرزق في الدنيا والرزق في الآخرة - قوله ﷻ: ﴿يَرْزُقُونَ فِيهَا بغيرِ حِسَابٍ﴾ [غافر: ٤٠]، فهذا يدل على أن الرزق غير متعلق بالدنيا فقط، بل بالدنيا والآخرة، فهو متعلق بالمال والطعام والمشرب والملبس.. إلى آخره، وكذلك الرِّزْق الديني وهو إعطاء الهداية، وأسباب الهداية إما بالتوفيق والإلهام وإما بالإرشاد والدلالة، وهذا لا شك يكون فيه عموم اسم الله ﷻ {الرزاق}.

قال ﷻ: ﴿الرَّزَاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]، ﴿ذُو الْقُوَّةِ﴾ واضح، و﴿الْمَتِينُ﴾ في صفة الله ﷻ هو البالغ في صفاته نهايتها، وهذا معروف عند العرب أن المتانة في الشيء بمعنى بلوغه الكمال^(١)، هذا شيء متين يعني: بالغ نهاية ما يناسبه، والله ﷻ في اتصافه بالصفات له الكمال المطلق الذي لا يعتريه نقص، ولا يلحقه شائبة نقص بوجه من الوجوه، وهذا كله مستفاد من اسم الله {المتين}، فإذا {المتين} هو البالغ في الصفة نهايتها، وهنا قوله ﷻ: ﴿ذُو الْقُوَّةِ

(١) انظر: النهاية في غريب الأثر (٢٩٣/٤)، ولسان العرب (٢٩٩/١٣).

الْمَتِينُ ﴿ لو فُسِّرَ بذِي القوة البالغ في قوته نهايتها، والبالغ في قدرته نهايتها صار ﴿المتين﴾ هنا متعلقًا بالقوة، أو يُجعل ﴿المتين﴾ نعتًا للرزاق ﴿ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ باعتبار الذات لا باعتبار الصفة؛ لأن أسماء الله ﷻ إذا تكرر اسمان واحدًا تلو الآخر، فإما أن تكون نعتًا باعتبار الذات، وإما أن تكون خبرًا ثانيًا، أو مفعولًا ثانيًا، أو اسمًا ثانيًا باعتبار الصفات^(١).

مثال ذلك: قوله ﷻ: ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [يونس: ١٠٧]، فهل ﴿الرَّحِيمُ﴾ نعت للغفور أو خبر ثانٍ؟ الأنسب عند كثير من أهل العلم أن يقال خبر ثانٍ؛ لأن ﴿الرَّحِيمُ﴾ هنا غير ﴿الْغَفُورُ﴾ فلا يناسب أن يكون نعتًا له، لكن هو يناسب باعتبار الذات، يعني لأن اسم الله الغفور يدل على الذات، وهذه الذات منعوتة، وليس هو نعت للصفات بأنها الرحيم؛ وذلك كما تقول: فلان الكريم الجواد، الجواد هنا أيضًا وصف للرجل أي نعت له في باب النحو.

فإذا هنا في قوله ﷻ: ﴿ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ إما أن يكون ﴿الْمَتِينُ﴾

(١) قال أبو جعفر النحاس في إعراب القرآن (٢٥٢/٤): «﴿ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ بالرفع قرأ به من تقوم بقراءته الحجة على أنه نعت للرزاق ولذي القوة، أو على أنه خبر بعد خبر، أو على إضمار مبتدأ، أو نعت لاسم إن على الموضع، وروى ابن أبي طلحة عن ابن عباس: المتين الشديد، وقرأ يحيى بن وثاب والأعمش ﴿ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ بالخفض على النعت للقوة، وزعم أبو حاتم أن الخفض على قرب الجوار، قال أبو جعفر: والجوار لا يقع في القرآن ولا في كلام فصيح، وهو عند رؤساء النحويين غلط ممن قاله من العرب، ولكن القول في قراءة من خفض أنه تأنيث غير حقيقي، والتقدير فيه عند أبي إسحاق: ذو الاقتدار المتين؛ لأن الاقتدار والقوة واحد، وعند غيره بمعنى ذو الإبرام المتين». اهـ.

وانظر: زاد المسير (٤٤/٨)، وتفسير القرطبي (٥٦/١٧)، وفتح القدير (٩٣/٥).

خبر (إن) ثان (إن الله هو الرزاق المتين)، وإما أن يكون نعتًا للرزاق أو نعتًا لقوله ﷻ: ﴿ذُو الْقُوَّةِ﴾ باعتبار الذات.

فيجب الانتباه لهذه لأنها مهمة، وهي مزالِق أقدام أيضًا في عبارات بعض المبتدعة في التفسير، فإذا قلنا: إن ﴿الْمَتِينُ﴾ خبر ثانٍ، يصير المعنى: البالغ في صفاته نهاية كمالها، وإذا قلنا: إن ﴿الْمَتِينُ﴾ نعت لقوله: ﴿ذُو الْقُوَّةِ﴾، يصير المعنى: البالغ في القوة نهايتها، وإذا جعلناه نعتًا للرزاق، يصير المعنى: البالغ في كمالات الرزق نهاية ذلك.



وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾
[الشورى: ١١] وَقَوْلُهُ: ﴿إِنَّ اللَّهَ نِعْمًا يَعْظَمُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾
[النساء: ٥٨].

الشَّرْحُ

في قول الله ﷻ: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ هذان الاسمان السميع والبصير من أسماء الله ﷻ، وقوله: ﴿كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ متضمن لصفة السمع والبصر لله ﷻ^(١)، والسمع والبصر من الصفات التي يثبتها الصفاتية يعني: يثبتها الكلابية والأشاعرة والماتريدية ويثبتها أهل السنة والجماعة، فصفتا السمع والبصر لا خلاف فيهما بين الأشاعرة وأهل السنة، وإنما الخلاف فيهما مع المعتزلة وأشباههم؛ لأن عندهم الصفات ثلاث^(٢) لا يدخل فيها السمع والبصر.

والأشاعرة والماتريدية والمتكلمون بعامة يجعلون صفة السمع والبصر من الصفات التي تدل عليها العقل؛ ولهذا جعلوها في الصفات

(١) قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ فِي نُونِيَّتِهِ:

وَهُوَ السَّمِيعُ يَرَى وَيَسْمَعُ كُلَّ مَا
وَلِكُلِّ صَوْتٍ مِنْهُ سَمْعٌ حَاضِرٌ
وَالسَّمْعُ مِنْهُ وَاسِعٌ الْأَصْوَاتِ لَا
وَيَرَى مَجَارِي الْقُوْتِ فِي أَعْضَائِهَا
وَيَرَى خِيَانَاتِ الْعُيُونِ بِلَحْظِهَا
فِي الْكَوْنِ مِنْ سِرٍّ وَمِنْ إِعْلَانٍ
فَالسَّرُّ وَالْإِعْلَانُ مُسْتَوِيَانِ
يَخْفَى عَلَيْهِ بَعِيدُهَا وَالذَّانِي
وَيَرَى عُرُوقَ بَيَاضِهَا بِعَيَانٍ
وَيَرَى كَذَاكَ تَقَلُّبَ الْأَجْفَانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/٢١٥).

(٢) راجع (ص ١٢١).

السبع^(١)؛ لأن الصفات السبع التي يثبتها القوم أثبتوها لدلالة العقل عليها.

وهنا في استدلالنا بهذه الآيات نستدل عليها بالسمع لا بالعقل، فبابها باب غيرها من الصفات؛ لأن دليل صفات الله ﷻ جميعاً واحد وهو الدليل السمعي النقلي، فالسمع والبصر نستدل عليهما بالآيات والأحاديث؛ كما نستدل بالآيات والأحاديث على غيرها من صفات الله ﷻ، وأما المتكلمون والأشاعرة والماتريدية ونحوهم ممن يثبت صفة السمع والبصر فيثبتونها؛ لأن أصلها مأخوذ من العقل.

فإذا اشتراك أهل السنة والجماعة معهم في الإثبات، واختلفوا في مورد الإثبات، وهذا مع تحصيل النتيجة لا يكون فيه كبير فرق من حيث إثبات الصفة، لكن فيه فرق من حيث الدليل؛ لأن العقل لا يسوغ أن يُستدل به قبل النقل، فإن العقل دليل صحيح إذا كان يوافق السمع، وأما إذا لم يكن يوافقه، فنعلم أن عقل صاحب ذلك القول لم يكن بصواب؛ لأنه خالف كلام الله ﷻ الذي وهب الناس العقول، والذي يُعلم الناس الحق، وليس بعد الحق إلا الضلال.

وفي قوله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ معناها ليس مثله شيء، ليس مثله شيء، والكاف هذه للعلماء فيها توجيهان:

الوجه الأول: أنها بمعنى «مثل»، ويكون تقدير الكلام: ليس مثل مثله شيء، ونفي مثل المثل فيه إعراض عن إثبات المثل لاستحالاته، يعني حينما قدر بعضهم الكاف بـ (مثل) كون يكون المعنى (ليس مثل مثله شيء).

ورُد على أصحاب هذا القول بأنه لو قُدر الكلام بذلك لكان فيه إثبات للمثل؛ لأن تقدير الكلام يكون: ليس مثل مثله شيء.

والجواب على ذلك: أن العرب في لغتها تنفي مثل المثل؛ لأن وجود المثل مستحيل، ولأنه لا يستحق أن يُذكر، فيُنفي مثل المثل مبالغة في نفي المثل.

الوجه الثاني: قالوا الكاف هذه (صلة) زائدة، والحروف تُزاد في الآيات، وزيادتها يعني: أن تكون زائدة إعرابًا، أما من حيث المعنى فلها أكبر الفائدة، وهي أن تكون في مقام تكرير الجملة وتأكيدها، وأعلى ما تؤكّد به الجملة في لغة العرب أن يكون تكرارًا لثلاث مرات، فتكرار ثلاث مرات أعلى ما تؤكّد به العرب، إذا أردت أن تؤكّد بالتكرار، تؤكّده ثلاث مرات، فإذا زادت حرفًا، فإن هذا في مقام تكرارها ثلاث مرات كقوله هنا: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ يعني: كأن الله ﷻ قال ليس مثله شيء، ليس مثله شيء، ليس مثله شيء، وهو السميع البصير، وهذه قاعدة في الزيادات، زيادات الأحرف في القرآن، مثلاً في قوله: ﴿فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ﴾، (فِيمَا رَحِمَهُ)، والمعنى فبرحمة من الله، (مَا) هنا هذه حرف زائد إعرابًا، لكن فائدته في الكلام هو التوكيد ﴿فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ﴾ يفهم منها العربي أن الكلام طرق سمعه ثلاث مرات، قال: فبرحمة من الله لنت لهم، فبرحمة من الله لنت لهم، فبرحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظًا غليظ القلب، ولا تأتي المؤكّدات بالحرف الذي هو (صلة) أو زائد إلا لما عظم تأكيده.

ما أتى كثيرًا في القرآن ﴿لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَمَةِ﴾ (لا) هنا (صلة) يعني: حرف زائد، ليس معناه نفي القسم، هو فيه إثبات القسم بتكراره ثلاث مرات (أقسم بيوم القيامة، أقسم بيوم القيامة، أقسم بيوم القيامة) كذلك ﴿فِيمَا نَقُضُهُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ﴾ يعني: (فبنقضهم ميثاقهم لعناهم، فبنقضهم ميثاقهم لعناهم، فبنقضهم ميثاقهم لعناهم، وجعلنا قلوبهم قاسية)... إلى آخره، فإذا: تكون الكاف على هذا (صلة) فيكون معنى

الجملة تأكيد (ليس مثله شيء، ليس مثله شيء، ليس مثله شيء، وهو السميع البصير).

وهنا تنبيهه في قوله ﷺ: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ أن صفة السمع وصفة البصر تثبت لله ﷻ من غير تشبيه، يعني: من غير تمثيل؛ لأنه نفى بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وهذا فيه رد على المجسمة والممثلة، ثم قال: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، وفي هذا رد على المعطلة الذين يُخلون الله ﷻ من صفاته.

قال بعض أهل العلم سبب ذكر صفتي السمع والبصر هاهنا أنهما صفتان مشتركتان بين أكثر الكائنات التي حياتها بالروح، تجد أن الكائنات التي حياتها بالروح لها سمع وبصر، البعوضة لها سمع وبصر، والنملة لها سمع وبصر، والذبابة لها سمع وبصر، والهدد الطائر له سمع وبصر وهكذا، والإنسان له سمع وبصر، السبع له سمع وبصر، لكن الإنسان يعرف أن سمعه وبصره مع ثبوته له - ليس له شك في ذلك - لكن ليس كسمع وبصر البعوض، ليس كسمع وبصر النملة.

فإذا علم ذلك، علم أن إثبات صفة السمع والبصر لله ﷻ إنما هو إثبات معنى، لا إثبات كيفية له ﷻ، وذلك لأن كيفية اتصاف الإنسان ما هي بكيفية اتصاف النملة في السمع والبصر، يختلف في الكيفية.

فنقول إذا: ينتج من ذلك أن ذكر السمع والبصر بعد قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ لهذه المناسبة، وهو أن السمع والبصر صفتان مشتركتان بين غالب أو أكثر الكائنات التي حياتها بالروح.

ثم أورد شيخ الإسلام رحمه الله قوله ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَعْظُمُ بِهِ إِنْ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨]، وهذه كالأية التي قبلها: ﴿السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ «سميع» فعيل مبالغة من سامع، يعني: الذي لا يفوت سمعه شيء، كذلك «بصير» مبالغة من مبصر، وهو الذي لا يفوت بصره شيء،

فهو ﷺ يعلم ويرى دبيب النملة ويسمع ذلك؛ كما قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ: «يسمع ضجيج الأصوات باختلاف اللغات على تفنن الحاجات، فلا يشغله سمع عن سمع، ولا تغلظه المسائل، ولا يتبرم بإلحاح الملحّين، سواء عنده من أسر القول ومن جهر به، فالسر عنده علانية، والغيب عنده شهادة، يرى دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء، ويرى نياط عروقها ومجاري القوت في أعضائها»^(١)، فإذا صفة السمع معناها: إدراك المسموعات، وصفة البصر معناها إدراك المبصرات.

بقي هنا تنبيه على هذه الآية، وهو أن صفات الله ﷻ أكثر أن تأتي بصيغة الماضي؛ كما في قوله ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨]، وقوله: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [النساء: ٩٦]، ونحو ذلك، فإن إثبات الصفات بالفعل الماضي مقتضي لثبوتها أزلاً وثبوتها فيما بعد ذلك من الزمان، يعني: كان على ذلك، وإذا كان على ذلك فإنها لا تُسلب منه، وهو لم يزل على ذلك، فإذا إثبات الصفات بالفعل الماضي يدل على أن اتصافه ﷻ بها أوّل؛ لأن (كان) ليس له حدود، فيُحمل على أوليته.



وَقَوْلُهُ: ﴿وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾
 [الكهف: ٣٩]، وَقَوْلُهُ: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا
 يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، وَقَوْلُهُ: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى
 عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١]،
 وَقَوْلُهُ: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ
 يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَعُدُ فِي السَّمَاءِ﴾
 [الأنعام: ١٢٥].

الشرح

قال شيخ الإسلام: ﴿وَقَوْلُهُ: ...﴾، هذا معطوف على ما سبق من
 قوله: ﴿وَقَدْ دَخَلَ فِي هَذِهِ الْجُمْلَةِ: مَا وَصَفَ اللَّهُ بِهِ نَفْسَهُ...﴾،
 والمقصود بذكر الآيات هذه إثبات الصفات لله ﷻ، وهذه الآيات فيها
 إثبات صفة الإرادة والمشیئة لله ﷻ.

فقوله هنا: ﴿وَقَوْلُهُ: ﴿وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ
 إِلَّا بِاللَّهِ﴾﴾ فيها إثبات صفة المشیئة لله ﷻ، والقوة لله ﷻ، والمقصود
 منها إثبات صفة المشیئة.

وكذلك قوله في الآية التي بعدها: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَتَلُوا وَلَكِنَّ
 اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ قال: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ﴾ فيه إثبات المشیئة، وأيضًا فيها
 إثبات الفعل لله، وإثبات الإرادة لله ﷻ بقوله: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾.
 كذلك في الآية التي بعدها في قوله - آية المائدة -: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا
 يُرِيدُ﴾ فيها إثبات صفة الإرادة لله ﷻ.

وكذلك الآية الأخيرة: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ، يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ هذه صفة الإرادة، كذلك قال: ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ، يُجْعَلْ صَدْرُهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ﴾.

والمشيئة لله ﷻ، والإرادة - إرادة الله ﷻ ليستا بمتفقتين دائماً، وذلك أن الإرادة لله ﷻ تنقسم إلى قسمين :

* إرادة كونية قدرية.

* وإرادة شرعية دينية.

ومعنى الإرادة الكونية القدرية: أن الإرادة متعلّقة بما يكون في ملكوت الله من التكوين ومن القدر

والإرادة الشرعية الدينية: المراد منها ما يكون في آيات الله ﷻ المتلوة من إرادات الله ﷻ من العباد، الإرادات الشرعية.

فالإرادة الشرعية قد يمثلها العبد وقد لا يمثلها، يعني: قد يأتي بفعل يوافق مراد الله الشرعي، وقد يكون فعله غير موافق لمراد الله الشرعي.

وأما الإرادة الكونية القدرية: فهي ما يكون في ملكوت الله لا بد، لا يحصل شيء إلا وهو موافق لإرادة الله الكونية القدرية.

والإرادة الكونية القدرية: هذه قد يكون منها، لا تقوم الأشياء إلا بها، وقد تكون الأشياء من محبوبات الله، وقد لا تكون من محبوبات الله، فالله ﷻ أراد الإيمان كوناً من المؤمن، وحصل العبد عليه، وأراد الكفر كوناً من الكافر، وكان العبد كافراً.

وأما الإرادة الشرعية الدينية: فهي محبوبة لله ﷻ، كما أراد الإيمان يعني: طلبه مريداً له من العباد، فحققه المؤمن.

فإذاً: يجتمع في المؤمن الطائع الإرادة الكونية القدرية والإرادة الشرعية الدينية، وأما الكافر أو العاصي فيكون في حقه الإرادة الكونية القدرية، وهو يكون غير ممثّل للإرادة الشرعية.

فمثلا في قوله هنا: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ يعني: كوناً، وقوله في الآية التي بعدها ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ يشمل الحكم الشرعي كما جاء في الآية: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾ هذه حكم شرعي ﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ في كونه، و﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ أيضاً في شرعه ودينه، كذلك ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ هذه في الإرادة الكونية ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ في الإرادة الكونية.

إذا تبين لك ذلك، فما صلة المشيئة لله ﷻ بالإرادة؟

مشيئة الله ﷻ مشيئة كونية، لا تنقسم المشيئة إلى شرعية دينية وإلى كونية قدرية، المشيئة قسم واحد بخلاف الإرادة.

فإذاً: إرادة الله ﷻ قسمان : إرادة كونية وإرادة شرعية، وأما المشيئة فهي شيء واحد، وهي الإرادة الكونية القدرية.

وهذه الآيات التي معنا في معرض الاستدلال على صفة المشيئة والإرادة لله ﷻ، وقد ساق شيخ الإسلام رحمه الله قبل ذلك آيات فيها إثبات صفات لله ﷻ متنوعة، وشيخ الإسلام في سياقه لتلك الآيات تارة يكون مرتباً لها لمعان، وتارة تكون الصفة بعد الصفة هكذا اتفاقاً، فقد ذكر صفة المشيئة والإرادة بعد صفة السمع والبصر في قوله ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ نِعْمَ يُعْظِمُ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨]، ومن المناسبة في ذلك أنه ذكر السمع والبصر والإرادة والمشيئة ثم أعقبها بعد ذلك بالمحبة والرضا والحياة ونحو ذلك من الصفات، وهذه الصفات يشبثها الأشاعرة والماتريدية ومن هنا نحوهم في ذلك، وهي صفات يشبثونها بالعقل، وهي ثابتة أيضاً - كما ذكر الأدلة على ذلك - بالسمع، فهو يريد أن يقول: إن هذه الصفات التي أثبتها أولئك المبتدعة على الأصل العقلي عندهم هي ثابتة بالأدلة المنقولة بما جاء في كتاب الله ﷻ من الآيات الكثيرة في ذلك، وما ذكر إنما هو على جهة التمثيل، وما ثبت أيضاً في

ذلك من السنة؛ كما سيأتي الاستدلال ببعض الأحاديث على الصفات.

وصفة الإرادة والمشئئة لله ﷻ الأدلة على إثباتها من الكتاب والسنة أكثر من أن تحصى، بل من الواجب عند أهل الفطر السليمة أن الله ﷻ يفعل ما يشاء ويفعل ما يريد؛ لأن ذلك من مقتضيات كونه ﷻ ربًّا، فإن الربوبية مقتضية بأن يفعل في ملكه ما يريد؛ لأنه لو فُعل في ملكه ما لا يريد كونًا لكان منازعًا له في الربوبية.

ولهذا فإن صفة الإرادة والمشئئة هذه لم ينكرها إلا طوائف من الفلاسفة الضلال، وهم لا ينكرونها مطلقًا وإنما ينكرون بعضها، والمتكلمون على وجه العموم يثبتونها بالعقل، ودليلها من العقل عندهم التخصيص، والإرادة عندهم إرادة قديمة، وتعلقها بما علم الله ﷻ أنه سيكون بالإرادة القديمة، هذا التعلق بما سيحصل تعلقه بالقدرة المحدثه له يسمونه تخصيصًا، ويسمون التخصيص الإرادة، فإذا عندهم أن الإرادة هي تخصيص المقدورات المعلومة أزلاً لله ﷻ بما خصصت به، ويعنون بالتخصيص أنواعًا من التخصيص منها: أنها كانت في هذا الزمن دون غيره.

مثال ذلك: خلق الله الشيء المعين في هذا الوقت دون غيره، لم يخلق في هذا دون غيره؟ فإن تخصيص المخلوق أو الحادث بما حدث له في زمن دون غيره هو معنى الإرادة عندهم، وهذا من جهة التعلق بالزمن، كذلك من جهة الطول والقصر والضخامة والضآلة، ومن جهة تكامل الصفات فيه وعدم تكاملها - يعني في المعين - كطول مدة بقائه وقلة مدة بقائه، وانعدامه أو غير انعدامه ونحو ذلك، كل هذه تُسمى عندهم تخصيصات، وهذا التخصيص في الأشياء هو الدليل العقلي الذي نصبوه لإثبات صفة الإرادة.

ولا شك أن هذا الدليل من حيث هو استنتاج صحيح، فإن التأمل

في هذه الأشياء التي خلقها الله ﷻ على اختلافها لا شك ينتج أن تلك التخصيصات المختلفة إنما جاءت من جهة إرادة الله ﷻ لهذه الأشياء أن تكون على ما هي عليه، وقد أثبت شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ هذا الدليل في شرح العقيدة الأصفهانية^(١)، وأثبته أيضًا في تائيته القدرية حيث قال رَحِمَهُ اللهُ:

وَفِي الْكُونِ تَخْصِيصٌ كَثِيرٌ يَدُلُّ مَنْ لَهُ نَوْعٌ عَقْلٍ أَنَّهُ بِإِرَادَةٍ^(٢)

وهذا - ولو كان صحيحًا - لكن القاعدة أن الصفات إنما تثبت بالنصوص، فإذا جاء العقل مثبتًا لصفة فإنما هو تابع لما دل عليه النص، وهذا هو ما يعتمد عليه أهل السنة في الدلالات العقلية للصفات، يعني: في إثبات الصفات عن طريق الدليل العقلي، فإنهم قد يذكرونه وقد لا يذكرونه؛ وذلك لاستغنائهم بالوحيين، ولا يعني ذلك أن إثبات الصفات لا يكون بطريق عقلي، بل منها كثير يكون إثباته بطريق عقلي صحيح، ولكن لا يذكر أهل السنة الطرق العقلية؛ لأن الكتاب والسنة عندهم كافيان في إثبات الصفات؛ لأن الله ﷻ أعلم بنفسه، والعقل معرض للخطأ والزلل، وأما النص فهو الكامل من كل جهاته.

إذا تبين ذلك فهذه الأدلة التي ذكرها فيها إثبات المشيئة لله ﷻ كقوله ﷻ: ﴿وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾ [الكهف: ٣٩]، وفيها إثبات المشيئة والإرادة في قوله ﷻ في الآية الثانية: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلْنَا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣]. وفيها إثبات الإرادة الشرعية في قوله ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١]، أو الإرادة الشرعية والكونية معًا، وكذلك الإرادة الكونية في قوله ﷻ:

(١) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية (ص ٢٠ وما بعدها).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٢٤٧/٨)، والعقود الدرية (ص ٤٠١).

﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ، يَشْرَحْ صَدْرَهُ، لِلْإِسْلَامِ﴾ [الأنعام: ١٢٥]. فهذه الآيات فيها إثبات صفة المشيئة وصفة الإرادة لله ﷻ وفيها إثباتات غير هاتين الصفتين، ولكن مقصود شيخ الإسلام من الاستدلال بهذه الآيات صفة المشيئة وصفة الإرادة، والذي دلت عليه النصوص أن إرادة الله ﷻ للأشياء هذه تنقسم إلى^(١):

* **إرادة كونية قدرية:** وهي متعلقة بالكون - بمخلوقات الله - من حيث إيجادها وإعدامها، ومن حيث تقلباتها وأحوالها.

* **إرادة شرعية دينية:** وهذه متعلقة بالأمر.

والله ﷻ له الخلق والأمر، ومشيئة الله ﷻ هي الإرادة الكونية، فإذا قلنا: شاء الله كذا يعني أراد كونا، وإذا قلنا: أراد الله كذا فهذا يحتمل أن يكون المراد من الكونيات، أو أن يكون المراد من الشرعيات وأما المشيئة فليس ثم دليل - لا في الكتاب ولا في السنة - على انقسامها إلى مشيئة كونية ودينية، وإنما الذي ينقسم الإرادة، فإذا صارت المشيئة بعض الإرادة، فالإرادة من أقسامها المشيئة، ومن أقسامها الإرادة الدينية الشرعية.

فإذا قوله ﷻ: ﴿وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِنَّ تَكْرِينَ أَنَا أَقَلُّ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا﴾ [الكهف: ٣٩] هنا ﴿مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ يعني: المشيئة التي هي الكونية القدرية التي ليس لها قسيم بل هي قسم واحد،

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ فِي مِنْهَاجِ السَّنَةِ النَّبَوِيَّةِ (٣/١٥٦): «الوجه الثالث: طريقة أئمة الفقهاء، وأهل الحديث، وكثير من أهل النظر، وغيرهم، أن الإرادة في كتاب الله نوعان: إرادة تتعلق بالأمر، وإرادة تتعلق بالخلق، فالإرادة المتعلقة بالأمر أن يريد من العبد فعل ما أمره به، وأما إرادة الخلق فإن يريد ما يفعله هو، فإرادة الأمر هي المتضمنة للمحبة والرضا، وهي الإرادة الدينية، والثانية المتعلقة بالخلق هي المشيئة، وهي الإرادة الكونية القدرية». اهـ.

ومعنى قوله هنا: ﴿مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ يعني: أن ذلك حاصل بمشيئة الله كما سيأتي تفسيره.

إذا تبين ذلك فهذا التفصيل في الإرادة من أن الإرادة تنقسم إلى كونية قدرية وإلى دينية شرعية هذا ليس في الإرادة فحسب، فثم ألفاظ في الكتاب والسنة تنقسم إلى هذا التقسيم، وقد عدها العلماء في اثني عشر قسمًا - أعني المحققين منهم - كشيخ الإسلام وابن القيم ومن تبعهم على المنهج الصحيح - رحمهم الله جميعًا وأسبغ عليهم رضوانه - فثم اثنا عشر لفظًا في الكتاب والسنة تنقسم إلى هذين القسمين من مثل: الإِذْن، والجَعْل، والحُكْم، والأَمْر، ونحو ذلك^(١).

فإِذَا هنا ألفاظ ينبغي الانتباه إليها هل جاءت في الآية ويراد بها المعنى الكوني الذي لا بد أن يحصل أو المعنى الشرعي الديني الذي يُطلب من العبد تحصيله، فيُنظر مثلاً في لفظ الجعل الذي جاء في الآية الأخيرة في قول الله ﷻ: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ﴾ [الأنعام: ١٢٥] هذا الجعل كوني أم شرعي؟ الجواب: كوني؛ لأنه قال: ﴿يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾؛ لأن العبد لم يُطلب منه أن يفعل ذلك.

فإِذَا الصنف الكوني من هذه الألفاظ راجع إلى فعل الله ﷻ وليس مطلوب من العبد أن يحصله، وأما الشرعي الديني فهو ما كان من فعل الله ﷻ ويطلب من العبد أن يحصله، فمثلاً في الإرادة قال ﷻ: ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ٢٧]، هذا في الإرادة الشرعية؛ لأنها لو كانت الإرادة كونية كان تاب على الجميع الكافر والمسلم،

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٢/٤١٢)، (١٠/٢٤ - ٢٧)، (١١/٢٦٥)، وشفاء العليل (ص ٢٨٠).

لكن الله يريد أن يتوب عليكم شرعاً، فكونوا مريدين للتوبة محصلين لها ولأسبابها. والجعل في قوله ﷺ: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَمًا﴾ [المائدة: ٩٧]، هذه شرعية أم كونية؟ الجواب: هذه شرعية؛ لأن الكعبة قيام للناس، يعني: اجعلوا الكعبة قياماً للناس مكان أمن واطمئنان، والعباد قد فرطوا في ذلك وصارت الكعبة - يعني الحرم - في أزمان في التاريخ محل خوف، ومحل قتل، ومحل ظلم، نسأل الله العافية، ولو كان الجعل قدرياً لكانت الكعبة أمناً واطمئناناً رغم أنوف العالمين، لكن الله ﷻ قال: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَمًا﴾ أي اجعلوها كذلك، وهكذا في ألفاظ كثيرة يأتي - إن شاء الله - تفصيلها في مواضعها بإذن الله.

في قول الله ﷻ: ﴿وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾، قوله: ﴿قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ (ما) هذه مبتدأ أو خبر، فإذا كانت مبتدأ يعني هي موصولة بمعنى الذي شاء الله، لكن أين خبره؟ ما شاء الله كان أو ما شاء الله حصل، أو أن تكون خبراً لمبتدأ محذوف تقديره: الأمر ما شاء الله، أي: الذي كان وحصل هو الذي شاء الله ﷻ، هذا المشار إليه (ما شاء الله)، أي: الذي شاء الله، فقوله: ﴿وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ﴾، يعني: هلا حين دخلت جنتك ﴿قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ﴾، ففيه نفي للمشيئة عن مالك الجنة، وعن الذي عمل فيها، وإحالة ذلك إلى الله ﷻ؛ لأن ما شاء الله كان، وهذا فيه إثبات المشيئة العامة التي تتعلق بصغار الأمور وكبارها.

فهذه الآية فيها الحض على أن يقول العبد إذا أعجبه شيء - ولو في نفسه، ولو في ماله - أن يقول هذه العبارة: ﴿مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾، وهي تعصم من أثر العين؛ لأن العين حق، فإذا برّك الناظر، أو برّك السامع - إذا لم يكن يبصر - برّك إذا تعلق قلبه بشيء وأعجبه، قال:

بارك الله لك، ما شاء الله تبارك الله، أو قال ما في هذه الآية: ﴿مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾، فإن ذلك يمنع الأثر السيء للعين.

وقوله هنا: ﴿قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾ هنا في قوله: ﴿لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾ الحصر، وهي في المعنى كقوله - كما تعلم - في قوله: لا حول ولا قوة إلا بالله، يعني: أنه لا قوة لك في أمر من الأمور، ولا قوة لك في تدبير أمرك، ولا في تدبير مالك، ولا في تحصيل شيء إلا بالله ﷻ، فالعبد كما هو معلوم ضعيف إلا بربه ﷻ.

فإذا في قوله: ﴿مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾ فيها تحقيق التوكل، وتفويض الأمر إلى الله ﷻ، وحسن الظن بالله، وإثبات أن الله ﷻ هو ولي الفضل، وهو ولي الإحسان، وهو ولي الإنعام، وهو الذي ملك العباد ما شاء ﷻ، وأن العباد ليس منهم شيء، وليس إليهم شيء، وإنما هو فضل الله ﷻ يسوقه إلى عباده.

كذلك في قوله ﷻ: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَتَلُوا﴾ [البقرة: ٢٥٣] هذا فيه أن الاقتتال وقع بالمشيئة، وفيه أيضًا أن مشيئة الله ﷻ وإرادته الكونية معللة، فلو شاء الله ﷻ ما اقتتل أولئك، ولكنه أراد قتالهم لحكمة يعلمها ﷻ، فمشيئة الله مرتبطة بحكمته ﷻ، وهو ﷻ يشاء لحكمة ويريد لحكمة، وهذه الحكمة هي الغايات المحمودة عند الله ﷻ للمراتب.

وقوله ﷻ هنا: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ فيه إثبات صفة الإرادة كما سبق، وفيه أيضًا إثبات أن الذي أراده الله ﷻ يفعله، وهذه صفة كمال له ﷻ؛ لأن كل المخلوقات ليس كل شيء تريده تفعله بل قد تريد أشياء ولا تستطيع فعلها لتخلف القدرة، فإن المقدور المعين الذي سيحدث، أو الذي يراد أن يحدث يكون بإرادة جازمة وبقدرة تامة، فإذا حصلت الإرادة الجازمة لتحقيقه، وحصلت القدرة على إيقاعه حصل هذا الشيء وكان، وهذا يتخلف في المخلوق كثيرًا، فالمخلوقات فيها من

جهة الإرادة صفة النقص، وهي أنها تريد أشياء ولكن لا تحصل المرادات، والذي يتفرد بأنه يفعل ما يريد، وهو فعّال لما يريد، وما شاءه كان وما لم يشأه لم يكن، هو الواحد القهار ﷻ وهذا من مقتضيات كونه هو المالك الأحد الفرد الصمد الذي له الملكوت، العظيم - جل وعلا، وتقدس وتعظم سبحانه وتعالى.

هنا في قوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ هنا ذكر المشيئة، وذكر الإرادة، وتقدم لنا أنهما هنا بمعنى: الإرادة الكونية. المشيئة هنا - معروف طبعاً بمعنى ما شاءه كونا -، والإرادة كذلك بمعنى الإرادة الكونية.

﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ هذه فيها أن الله ﷻ هو الذي يقدر الأشياء ويقدر أسبابها، فهو ﷻ لو لم يشأ قتالهم، ما حصل منهم اقتتال، لو لم يشأ الله ﷻ أن يموت بعضهم بسبب بعض، ما حصل منهم اقتتال.

فإذا: الله ﷻ هو الذي شاء الاقتتال، والاقتتال سبب في إزهاق الأرواح.

فإذا: الله ﷻ شاء الأشياء وأسبابها، وهذا يعني: أن مشيئته ﷻ متعلقة بكل ما يحدث في الملكوت من الغايات والأسباب، بل وأسباب الأسباب، فما يشأ من شيء له سبب إلا والله ﷻ قد شاءه كوناً، ولو لم يشأ الله ﷻ ذلك لم يقع كما قال ﷻ: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ فمشيئة الله نافذة.

وهذه مرتبة من مراتب الإيمان بالقدر عند أهل السنة والجماعة، كما سيأتي مفصلاً - إن شاء الله - في موضعه، فإن من مراتب الإيمان بالقدر: الإيمان بتعلق مشيئة الله ﷻ بكل ما يحصل في الملكوت، فليس ثم شيء حصل إلا وقد شاءه الله ﷻ كوناً إذ لا مغالب لله ﷻ في ملكه.

قال هنا: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ هذه الآية فيها إثبات أن الله ﷻ يفعل الأشياء لإرادة تعلقت بذلك الشيء، وفي ضمن ذلك إثبات الحكمة لله ﷻ من وراء الأشياء، فإن الله ﷻ: ﴿يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾، وفعله لحكمة. فإذا اقتتالهم كان مرادًا من الله ﷻ، واقع بمشيئة الله وكان مرادًا من الله ﷻ.

وطبعا لفظ الإرادة غير لفظ المشيئة، لفظ المشيئة قد لا يكون معه علة، شاء فلان هذا الشيء، لكن لفظ الإرادة - أراد هذا الشيء - يكون ثمَّ علة لذلك الشيء.

فإذا: لفظ المشيئة و لفظ الإرادة ليستا متساويتين من جميع جهاتها، نعم يلتقيان في الإرادة الكونية، لكن أيضًا المشيئة لا تساوي الإرادة الكونية من كل جهاتها، فإن الإرادة فيها معنى أنه فعل لشيء، وأما المشيئة فليس فيها هذا المعنى.

فإذا نقول الإرادة الكونية القدرية مشيئة وزيادة، زيادة تفهم منها أن ثمَّ حكمة، ثمَّ علة لذلك.

قال: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ و ﴿مَا﴾ بمعنى الذي، يعني: يفعل الذي يريده، وهذا فيه عموم، لأن الأسماء الموصولة عند كثير من أهل العلم تفيد عموم ما كان في حيز صلتها.

وقوله ﷻ بعد ذلك في آية المائدة: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾، هذه الآية فيها الحكم الشرعي؛ لأنه ذكر قبلها حكمًا شرعيًا: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾ وهذا حكم شرعي. فإذا في هذه الآيات في لفظ الإرادة، ولفظ الجعل، ولفظ الحكم كلها منقسمة إلى إرادة كونية وشرعية، وإلى حكم كوني وشرعي، وإلى جعل كوني وشرعي. والحكم الكوني، يعني: في كونه أو في دينه، فهل ثمَّ دليل عليه؟ الجواب: قد يكون في الدين

مثل الحكم بين المتخاصمين، ﴿أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [يوسف: ٤٠]، هذا دليل على أنه شرعي، أو يكون الحكم كونيًا قدريًا؛ كما في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [الزمر: ٣]؛ لأن هذا ليس مطلوبًا من العبد، بل هو حاصل من الله ﷻ، والآيات كثيرة فيها بيان أن الحكم كوني قدري، ويكون كذلك شرعيًا دينيًا.

قوله: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾، هذه الآية فيها أن بهيمة الأنعام الأصل فيها أنها حلال أحلها الله ﷻ، ولفظ: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾ لا يقتضي أنه كان قبلها تحريم، فبهيمة الأنعام حلال ولم يُحرمها الله ﷻ، بل جعلها الله ﷻ حلالًا، وليس معناه أنه سبق ذلك تحريم لها.

قوله: ﴿إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ يعني: ما يتلى عليكم مما سيأتي من الْمُنْحَقَةِ، وَالْمَوْفُودَةِ، وَالْمُتَرَدِّيةِ، وَالنَّطِيحَةِ... إلى آخره، هذه كلها من أنواع ما لم يحل، ثم قال: ﴿غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾، والمقصود بقوله: ﴿وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾ يعني: قد دخلتم في الإحرام إما بحج أو بعمره، فالمرء إذا وصل الميقات وأحرم بحج أو بعمره فإنه يحرم عليه الصيد؛ كما قال ﷺ هنا: ﴿غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾ فيحرم عليه أن يصيد، أو أن يعين على صيده، أو حتى يشير إلى الصيد بلسانه أو بيده أو نحو ذلك، فالاصطياد لا يُباح للمحرم.

قال ﷻ بعد هذه الأحكام: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ يعني في شرعه، و«ما يريد» هنا يعني: ما يريد شرعًا، ويدخل في ذلك أيضًا ما يريد كونيًا، فإذا قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ في هذه الآية المراد به الحكم الشرعي والإرادة الدينية الشرعية، ويدخل في العموم ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ الإرادة والحكم الكوني القدري.

هنا في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ﴾ المتقرر عند علماء الأصول، وكذلك عند

علماء العربية وعند علماء التفسير أيضاً، أن كلمة (إِنَّ) بعد الأمر والنهي والخبر تفيد تعليل ما سبق، والتعليل قد يكون لكل الجملة، وقد يكون لأصلها، وقد يكون لبعضها، فهنا قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ هذا تعليل للإحلال ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾ تحليلٌ وتعليلٌ لعدم إحلال بعض بهيمة الأنعام في قوله: ﴿إِلَّا مَا يَتْلَى عَلَيْكُمْ﴾؛ وذلك أن المشركين قالوا: هذه التي ماتت حتف أنفها إنما أماتها وقتلها الله، وتلك التي ذكيت فإنما أماتها المخلوق، وما أماته الله ﷻ أولى بالحل مما أماته المخلوق^(١). وهذا - لا شك - أنه مغالطة، فالله ﷻ قال هنا: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾. وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، ونحو ذلك من الآيات التي فيها أن سبب الطبع هو الكفر سبب عدم الهداية - هدايتهم - هو كفرهم.

فإذاً: نقول في الآية هذه حالان:

* الحال الأولى حال المؤمنين.

* الحال الثانية حال الكافرين.

المؤمن يشرح الله صدره للإسلام مِنَّةً وتفضلاً من الله ﷻ، وذلك قد يكون بسبب من العبد.

وأما القسم الثاني: وهم الضالون وهم الكفار ممن لم تُشرح صدورهم قال ﷻ فيهم: ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾، وهذا يكون بمجازاة العبد بذلك.

فإذاً: الطبع بسببهم، وعدم هدايتهم بسببهم، وأما الهداية فهي قد يكون العبد له تحصيل، ولكن التوفيق بيد الله؛ لأن العبد له أنواع مما يصده عن إتباع الحق: الشيطان يصده، الأهواء تصده، الشهوات تصده،

الشبهات تصده، فهو لو وُكِّل إلى نفسه قد لا يخلص من تلك الأعداء الكثيرة، لكن الله ﷻ يمن على العبد ويوفقه ويلهمه؛ حتى يكون منشرح الصدر بالهداية.

فإِذَا هنا قال : ﴿يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾؛ فلهذا يجد العبد المؤمن في نفسه الإقرار لله ﷻ بأنه ذو الفضل عليه أن مَنْ عليه بالإسلام، ذو الفضل عليه أن هداه، ذو الفضل عليه أن وفقه، أن أعانه، كما قال تعالى ﴿يَمُنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُوا عَلَيَّ إِسْلَمَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾، قوله هنا : ﴿يَمُنُ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ﴾ يشمل نوعي الهداية: هداية الإرشاد والدلالة، وهداية التوفيق والإلهام.

وقوله : ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ هذه الإرادة كونية، ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ﴾ إرادة كونية أن يهديه، أما الإرادة الشرعية، فالله ﷻ يريد أن يهتدي الناس، وأن يحصل منهم الإسلام؛ لأنه أمرهم بذلك، ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ﴾ - كونا - ﴿يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾، ﴿وَمَنْ يُرِدْ﴾ - كونا - ﴿أَنْ يُضِلَّهُ﴾.

إذا تبين ذلك فالإرادة - عند أهل السنة والجماعة أو المشيئة صفة قائمة بالله ﷻ من صفاته الذاتية، يعني أنه ﷻ لم يزل مريداً، ولم يزل شائئاً، فإنه ﷻ لم تنفك عنه صفة المشيئة والإرادة، وهي مع ذلك متعلقة - من جهة الأفراد - بكل فرد حصل في ملكوت الله، فهي من حيث النوع قديمة ومن حيث الأفراد متجددة، فكل شيء يحدث في ملكوت الله ﷻ هو بإرادته الكونية وبمشيئته، وهذه الصفة قائمة بالله ﷻ ومتعلقة بالذي حدث حال حدوثه، فالله ﷻ لم يزل مريداً، وهذا من أوائل اعتقاد أهل السنة والجماعة في ذلك، أما غير أهل السنة والجماعة؛ كالأشاعرة والماتريدية فإنهم يقولون: إن الإرادة والمشيئة قديمة. فما معنى كونها قديمة؟ عندهم أن الإرادة هي التوجه بتخصيص بعض المخلوقات بما

خُصِّصَتْ بِهِ زَمَانًا أَوْ مَكَانًا أَوْ صِفَاتٍ، هَذَا التَّخْصِيسُ أَوْ هَذَا التَّوْجُّهَ
لِلتَّخْصِيسِ قَدِيمٌ مِنْ جِهَةِ الْإِرَادَةِ، أَيُّ: إِرَادَتِهِ قَدِيمَةٌ، وَالْإِرَادَةُ عَنْدهُمْ لَهَا
جِهَتَانِ:

الأولى: جِهَةٌ يَسْمُونَهَا صَلُوحِيَّةٌ، يَعْنِي: رَاجِعَةٌ إِلَى مَا يَصْلُحُ وَمَا
لَا يَصْلُحُ، فَيَقُولُونَ: مِنْ جِهَةِ الصَّلُوحِيَّةِ، تَابِعَةٌ لِلْعِلْمِ.

الثانية: جِهَةٌ يَسْمُونَهَا التَّنْجِيزِيَّةُ، يَقُولُونَ: مِنْ جِهَةِ التَّنْجِيزِ، تَابِعَةٌ
لِلْقُدْرَةِ.

وَهُمْ بِذَلِكَ يَرِيدُونَ مَخَالَفَةَ أَهْلِ الْإِعْتِزَالِ؛ لِأَنَّ الْمَعْتَزِلَةَ - سَيَأْتِي إِنْ
شَاءَ اللَّهُ كَلَامُهُمْ فِي ذَلِكَ - يَخَالِفُونَ فِي هَذَا، فَيُثَبِّتُونَ صِفَةَ الْإِرَادَةِ
وَيَجْعَلُونَهَا رَاجِعَةً إِلَى الْعِلْمِ مِنْ جِهَةِ الْقَدَمِ، وَأَمَّا الَّذِي حَدَثَ إِذَا حَدَثَ
فَإِنَّهُمْ يَجْعَلُونَ الْإِرَادَةَ حَادِثَةً فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ، وَلَيْسَ عَنْدهُمْ الْإِرَادَةُ الَّتِي
هِيَ صِفَةٌ قَدِيمَةٌ - كَمَا عِنْدَ الْأَشَاعِرَةِ - وَإِذَا أَثْبَتَوْهَا فَإِنَّهُمْ يَرْجِعُونَهَا إِلَى
الْعِلْمِ، فَالْأَشَاعِرَةُ عَنْدهُمْ هَذَا التَّفْصِيلُ، وَكُلَا الْأَمْرَيْنِ عَنْدهُمْ قَدِيمٌ لَيْسَ
بِمُتَجَدِّدٍ الْآحَادِ، مِثْلُ: صِفَةِ الْكَلَامِ، فَهِيَ عَنْدهُمْ صِفَةٌ قَدِيمَةٌ، وَلَيْسَ
عَنْدهُمْ كَلَامٌ يَحْدُثُ، وَيَقُولُونَ: إِنْ اللَّهُ ﷻ تَكَلَّمَ بِالْقُرْآنِ فِي الْأَزْلِ، أَيُّ:
أَنَّ اللَّهَ ﷻ تَكَلَّمَ بِمَا شَاءَ ثُمَّ انْتَهَى مِنَ الْكَلَامِ، وَكَذَلِكَ فِي الْإِرَادَةِ
يَقُولُونَ: إِنْ اللَّهَ ﷻ أَرَادَ مَا شَاءَ فِي الْأَزْلِ وَلَا تَتَعَلَّقُ الْإِرَادَةُ بِالْأَشْيَاءِ
تَجْدِيدًا.

هَلْ مَعْنَى ذَلِكَ أَنَّهُ لَا يَرِيدُ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ؟ يَقُولُونَ: يَرِيدُهَا وَلَكِنْ
الْإِرَادَةُ هُنَا جِهَتُهَا تَنْجِيزِيَّةٌ، يَعْنِي: تَنْجِيزٌ وَإِنْفَازٌ لِلْإِرَادَةِ الْقَدِيمَةِ.

أَهْلُ السَّنَةِ وَالْجَمَاعَةِ يَخَالِفُونَ فِي هَذَا، وَيَقُولُونَ: إِنْ إِرَادَةُ اللَّهِ ﷻ
مُتَجَدِّدَةٌ، فَمَا مِنْ شَيْءٍ يَحْدُثُ فِي مَلَكُوتِ اللَّهِ إِلَّا وَقَدْ شَاءَهُ اللَّهُ ﷻ
حَالُ كَوْنِهِ؛ كَمَا أَنَّهُ ﷻ شَاءَهُ فِي الْأَزْلِ، فَمَشِئَتُهُ فِي الْأَزْلِ بِمَعْنَى
إِرَادَةِ إِحْدَاثِهِ فِي الْوَقْتِ الَّذِي جَعَلَ اللَّهُ ﷻ ذَلِكَ الشَّيْءَ يَحْدُثُ فِيهِ،

فإرادته للأشياء وَعَلَيْكَ القديمة ليست إرادة ومشية تنفيذية في وقتها.

فلهذا نقول: الإرادة من حيث هي صفة قديمة، لكن من حيث تعلّقها بالمعين هذا؛ متجددة، فلا نقول: إن الله وَعَلَيْكَ شاء أن يخلق فلاناً - مثلاً - منذ القدم في الأزل في ذلك الحين، ولكن لم يُخلق إلا بعد كذا وكذا من الزمن، نقول: هو وَعَلَيْكَ شاء أن يخلقه إذا جاء وقت خلقه، فإذا شاء الله أن يخلقه خلقه، وأما الصفة القديمة صفة الإرادة فهي متعلقة به وَعَلَيْكَ، يعني: هو وَعَلَيْكَ مريد لم يزل مريدًا، وتعلق الإرادة به وَعَلَيْكَ بتجدد تعلق الحوادث، ولهذا نقول: إن إرادة الله وَعَلَيْكَ ومشيته المعينة للشيء المعين هذه هي التي تعنى بتجديد الأفراد، أما من حيث هي صفة، فإن الله وَعَلَيْكَ لم يزل متصفًا بتلك الصفة، وسبب هذا الخلاف بينهم أن أهل السنة والجماعة يقولون: بأن الله وَعَلَيْكَ لم يزل حيًا فعالًا لما يريد، فلا ينفون عن الله وَعَلَيْكَ الإحداث والخلق فيما شاء وَعَلَيْكَ من الزمان، بخلاف المبتدعة من الأشاعرة والماتريدية والمتكلمة، فإنهم يقولون: إن الله وَعَلَيْكَ متصف بالصفات لكنه لم تظهر آثار تلك الصفات إلا في وقت معين، نعم متصف بالخلق لكنه لم يخلق زمانًا طويلًا ثم بعد ذلك خلق، متصف بالعلم ولا معلوم، متصف بالقدرة ولم تظهر آثار القدرة إلا بعد أن وجد مقدور... وهكذا.

فإذاً عند أهل السنة والجماعة إرادة الله وَعَلَيْكَ أزلية، فهو وَعَلَيْكَ لم يزل مريدًا، والله وَعَلَيْكَ هو الأول وصفاته كذلك لم يزل متصفًا بتلك الصفات، ومقتضى ذلك أن يكون لتلك الصفات آثار في ملكوته.

وهذا بحث قد فصلنا الكلام فيه؛ لأن هناك في هذا الزمن من يشير هذه القضية على شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ ويجعل من مستنداته بحث الإرادة، وهل هي قديمة أم جديدة؟

والأقوال في صفة الإرادة أربعة من حيث مذاهب الناس فيها:

الأول: قول نفاة الإرادة وهم الفلاسفة: فإنهم يقولون: إن حدوث المحدثات هذا لم يكن عن إرادة؛ لأنه كالمعلول للعللة، يعني: أنه لا بد أن يحدث، وما دام أن الله ﷻ موجود فلا بد أن يكون مباشرة محدثات؛ لأن الله ﷻ مُحْدِث فلا بد أن يكون ثم مُحْدَثَات؛ ولهذا قالوا بأن العالم قديم والله قديم. لماذا؟

الجواب: لأن عندهم تلازمًا فوريًا، فإن عندهم المحدثات بالنسبة للمحدث كالمعلول بالنسبة للعللة، يعني: مثل النور مع الشمس، إن وُجِدَت الشمس وُجِدَ النور، فالنور نتيجة حتمية للشمس، ومثل وقوف الرجل في الشمس، فإذا وقف في الشمس فلا بد من ظهور ظل له، فهذا الظل بالنسبة للشخص هو المعلول بالنسبة للعللة، يعني: حتميًا، ولا يكون متعلقًا بإرادته أن يظهر له مرة ظل أو لا يظهر ظل. وهذا هو قول نفاة الإرادة أصلًا في حدوث العالم.

الثاني: قول المعتزلة، فهم يقولون بإثبات الإرادة لكنها إرادة حادثة لا في محل، يعني: لم تقم بالله ﷻ، فالإرادة عندهم متجددة، ولا يجوز أن تقوم المتجددات بالله ﷻ، بل الذي يقوم بالله ﷻ الثابتات، وهي الصفات الثلاث التي يثبتونها: القدرة والحياة وغيرهما؛ لأنهم فروا من قيام الحوادث به.

الثالث: قول الأشاعرة، وقد سبق مفصلاً، وأن الإرادة إرادة قديمة، وتعلق المرادات بها قديم، وإحداثها يكون بالتنجيز لتعلقها بالقدرة.

الرابع: قول أهل السنة والجماعة، وقد سبق بيانه مفصلاً. وهذه الأقوال من حيث الإرادة عامة، وأما انقسام الإرادة إلى شرعية دينية وكونية قدرية، فهذه يثبتها أهل السنة والجماعة، وكذلك

أثبتها الأشاعرة والماتريدية؛ كما في كتاب «المسائرة»^(١)، وكذا كتاب «المسامرة في شرح المسائرة»^(٢) في حواشيه أثبتوا أن الإرادة تنقسم.

ويشيع عند بعض الناس أن الأشاعرة والماتريدية ينفون انقسام الإرادة إلى كونية قدرية وشرعية دينية، وهذا ليس بصحيح، فهم يثبتون ذلك ويدللون عليه، أما الذي ينفي هذا التقسيم فهم القدرية الجبرية مثل الجهمية وغلاة الصوفية، أو القدرية النفاة الذين ينفون القدر، مثل: المعتزلة، أما الأشاعرة فهم جبرية متوسطة، لكنهم لم يقولوا هنا بعدم الانقسام.

هذا من أنواع الخلاف في هذه المسألة.

وهناك أمر آخر حصل فيه الخلاف أيضًا، وهو: هل الإرادة والمشية ملتزمة بصفة المحبة والرضا؟ فعند من نفى الإرادة الشرعية قال: كل ما شاءه الله ﷻ فهو مراد له محبوب؛ لأنه لا يحدث في ملكه شيء لا يحبه، وبالتالي قالوا: إن كفر الكافر وعصيان العاصي هذه وقعت والله ﷻ لا يحبها، فإذا الله ﷻ لم يردها ولم يشأها. فدخلوا في أن أفعال العبد منقسمة إلى أفعال أرادها الله وشأها، وأفعال لم

(١) كتاب «المسائرة في العقائد المنجية في الآخرة» للشيخ كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السيواسي ثم الإسكندري، المعروف بابن الهمام، ولد سنة تسعين وسبعمئة، وتوفي سنة إحدى وستين وثمانمئة، انظر: الضوء اللامع (١٢٧/٨)، والبدر الطالع (٢٠١/٢)، وشذرات الذهب (٢٩٨/٧، ٢٩٩)، وكشف الظنون (١٦٦٦/٢).

(٢) كتاب «المسامرة في شرح المسائرة» للشيخ كمال الدين أبي المعالي محمد بن الأمير ناصر الدين محمد بن أبي بكر بن علي بن أبي شريف المقدسي، ولد سنة اثنين وعشرين وثمانمئة، وتوفي سنة خمس وتسعمئة، انظر: الأنس الجليل (٣٧٧/٢ - ٣٨٢)، وشذرات الذهب (٢٩/٨، ٣٠)، وكشف الظنون (١٦٦٦/٢).

يردها الله ﷻ ولم يشأها، ما الذي شاء وأراد؟ هو طاعة المطيع وإيمان المؤمن، وما الذي لم يرده ولم يشأه ﷻ؟ هو عصيان العاصي وكفر الكافر، وهذا على قول الذين ينفون التقسيم أو لا يقولون به.

وأما عند الذين يرون انقسام الإرادة إلى: إرادة دينية شرعية وإرادة كونية قدرية، فإن هذا التلازم عندهم ليس وارداً؛ لأن الإرادة عندهم إذا كانت كونية فإنها قد تقع بما يحبه الله ﷻ ويرضاه وقد تقع بما لا يحبه الله ﷻ ولا يرضاه، فإن الكفر كوناً حصل في ملك الله ﷻ بمشيئة الله وهو ﷻ لا يرضاه، والإيمان حصل في ملك الله وملكوته، وهو ﷻ يرضاه، والإيمان أمر به، والكفر نهى عنه.

ولهذا يقول علماؤنا إنه في حق المؤمن المطيع تجتمع الإرادة الكونية القدرية والإرادة الشرعية الدينية، وأما الكافر أو العاصي فيكون في حقه الإرادة الكونية القدرية، يكون غير ممثّل للإرادة الشرعية، فمثلاً في قوله ﷻ هنا: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، يعني: كوناً، وقوله في الآية التي بعدها: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١] يشمل الحكم الشرعي؛ كما جاء في الآية ﴿أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهَيْمَةَ الْأَنْعَامِ﴾ [المائدة: ١] هذا حكم شرعي، فهو ﷻ ﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ في كونه، ويحكم ما يريد في شرعه ودينه، كذلك قول الله ﷻ: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ [الأنعام: ١٢٥] هذه في الإرادة الكونية، وقوله ﷻ: ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥] هذه أيضاً في الإرادة الكونية.

إذا تبين ذلك فإن إرادة الله ﷻ لها جهتان:

الأولى: جهة في فعله ﷻ؛ كما قال ﷻ: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، فالله ﷻ ما أراد فعله، لا معقب لحكمه، ولا راد لقضائه ولا لمشيئته ﷻ.

والثانية: جهة في فعل العبد، فهو من حيث الإرادة مراد للعبد وهو مراد لله ﷻ، فإن العبد يريد فعلاً يفعلُه من الطاعة أو من المعصية وهو مختار، فإذا توجهت إرادة العبد لهذا الفعل وفعله فإن الله ﷻ ما مكنه من فعله إلا بعد أن شاء ذلك؛ وذلك لأنه لا يحدث في ملكوت الله إلا ما يريدُه ﷻ وما يشاؤه، وأذن الله ﷻ كوناً بحصول الأشياء التي يريدُها العبد مما لا يرضى الله ﷻ ابتلاءً للعباد وحكمة؛ لأن حقيقة الابتلاء لا تحصل إلا بذلك.

فإذاً من جهة إرادة العبد فإن العبد يريد، له مشيئة وله إرادة، وإذا أراد الشيء فإنه لا يكون إلا إذا أَرادَه الله ﷻ كوناً، وهذا يلاحظه المرء في نفسه، فإنك تجد - مثلاً - أن الصالح من عباد الله يتوجه إلى شيء من الفعل ويريدُه ثم يُصرف عنه بشيء لا يدري ما سببه، يُصرف عنه بأنواع من الصوارف، وهذا لأن الله ﷻ لم يُرد أن يحدث ذلك لعبده المعين، والعبد تارة يكون عنده القدرة التامة على تحصيل هذا الشيء وعلى فعله، وأرادَه وكانت الإرادة جازمة، لكنه صرف عنه ذلك الشيء ولم يُترك ونفسه، بل منحه الله عوناً خاصاً صرفه عن ذلك السوء الذي أراد أن يفعله، كذلك ما يريد العبد أن يفعله من الطاعات وعنده القدرة عليه فإنه يلحظ من نفسه أنه لا يستطيع أن يحدث الفعل المعين بمجرد إرادته وقدرته، وإنما يلحظ في نفسه إعانة خاصة أتته منعت مضادات الإرادة ومضادات القدرة.

مثلاً: العبد أراد أن يأتي للصلاة في المسجد، وعنده هذه الإرادة وعنده القدرة على المشي في ذلك، قد تصده شواغل كثيرة؛ كأن يتسلط عليه الشيطان، أو تسلط عليه فتنة في نفسه أو في بصره، أو يثبط عن ذلك، فالمطيع الذي وُفِّق صُرفت عنه أنواع المعيقات، وهذه من إرادة الله؛ لأن الله ﷻ أراد منه أن يصلي، ولو لم تُصرف عنه هذه ربما

قعد عن ذلك، فلو كانت عنده هذه الإرادة ثم أتته الشواغل فإن الله ﷻ كوناً لم يرد منه أن يصلي في المسجد؛ ولذلك لم يقع منه الصلاة في المسجد.

فالحالة الأولى: الإعانة الخاصة على تحقيق إرادته المقترنة بالقدرة، وهذا يسمى التوفيق.

والحالة الثانية: وهي سلبه الإعانة الخاصة التي تصرف عنه المضادات لما يريده من الخير، وهذا يسمى الخذلان.

وهذا وجه تعلق التوفيق والخذلان بإرادة الله ﷻ وقدرته وإرادة العبد وقدرته.

إذاً يتضح لنا مما سبق أن هذا البحث واضح - بحمد الله - ألا وهو صفة المشيئة والإرادة لله ﷻ على مذهب أهل السنة والجماعة أتباع السلف الصالح، وقولهم فيها واضح سهل ميسور لا يكاد أحد لا يفهمه ممن عنده نوع عقل، مثلما قال شيخ الإسلام في تائيته^(١):

وَفِي الْكُونِ تَخْصِيصٌ كَثِيرٌ يَدُلُّ مَنْ لَهُ نَوْعُ عَقْلٍ أَنَّهُ بِإِرَادَةٍ فَمِنْ لَدِيهِ بَعْضُ الْعَقْلِ يَفْهَمُ أَنَّ الْمَشِيئَةَ مُتَعَلِّقَةٌ بِكُلِّ شَيْءٍ، وَالْإِرَادَةُ مِنْهَا شَرْعِي دِينِي وَمِنْهَا قَدْرِي كُونِي، وَهَذَا مَذْهَبُ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ.

أما أقوال المخالفين ففيها تعقيد لا يكاد يفهمه كل أحد، فلا بد فيها من فهم خاص وتعليم خاص، فهي لا تناسب الفطر، ولا تناسب العوام، وإنما تحتاج إلى تعليم تلو تعليم حتى تفهم، وهذا من الدلائل على عدم مناسبتها لهذه الشريعة؛ لأن هذه الشريعة أمية؛ كما قال النبي ﷺ: «إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ...»^(٢)، قال الشاطبي في الموافقات: «الشريعة

(١) راجع (ص ٢٤٠).

(٢) أخرجه البخاري (١٩١٣)، ومسلم (١٠٨٠) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

أُمِيَّة»^(١)، يعني: أنها تناسب الأمة جميعًا بجميع صفات أهلها من ذكاء وبلادة، ومن غني وفقير، ومن عالٍ ونازل... إلى آخر هذه الأصناف. وبعد أن عرفنا أدلة إثبات المشيئة والإرادة لله وَعَلَيْهِ، والفرق بين الإرادة الكونية والقدرية، فإن هذا التفريق مهم في باب القدر؛ لأن كثيرًا من فِرَق الضلال ضلت بسبب عدم التفريق بين الإرادة الكونية القدرية والإرادة الشرعية الدينية، وقد ساق ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ هذا التفريق في النونية فقال^(٢):

هَذَا الْبَيَانُ يُزِيلُ لَبْسًا طَالَمَا هَلَكَتْ عَلَيْهِ النَّاسُ كُلَّ زَمَانٍ
يعني: أن هذا التفريق إذا لم يُحصله الناظر في أمر القدر؛ فإنه يضل في هذا الباب.



(١) انظر: الموافقات (٥٢/١)، (٧٩/٢).

(٢) انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢١٨/٢، ٢١٩).

وَقَوْلُهُ: ﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ١٩٥]، ﴿وَأَقْسِطُوا
إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: ٩]، ﴿فَمَا اسْتَقَمُّوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا
لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٧]، ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ
الْمُتَّحِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وَقَوْلُهُ: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ
يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤]، وَقَوْلُهُ: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ
اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١]، وَقَوْلُهُ: ﴿وَهُوَ
الْغَفُورُ الْودُودُ﴾ [البروج: ١٤].

الشرح

هذه صلة لما سبق بيانه من إثبات صفات الله ﷻ، وسياق
النصوص التي تدل على ذلك من كتاب الله ﷻ، ولما ذكر شيخ
الإسلام رحمه الله من الأدلة التي فيها إثبات صفة الإرادة لله ﷻ.

والإرادة من الناس من أثبتها وجعلها ملازمة للمحبة، فقال بعض
الطوائف: إن كل ما أَرَادَهُ الله ﷻ قد أَحَبَّهُ. فجعلوا هناك تلازماً بين
المحبة والإرادة، فجعلوا كل مراد محبوباً مرضياً لله ﷻ.

لهذا ساق شيخ الإسلام رحمه الله الأدلة التي فيها إثبات صفة
المحبة لله ﷻ، وصفة المحبة لله ﷻ من جملة الصفات التي
يتصف الله ﷻ بها، ومحبته ﷻ لمن شاء من عباده هذه موافقة لأمره
ونهيهِ، فإنه ﷻ يحب التوابين، ويحب المتطهرين، ويحب المقسطين،
ويحب المتقين، ويحب المحسنين، ويحب المؤمنين، وهؤلاء هم الذين
امثلوا أمره واجتنبوا نهيه، فالمشركون ليس لهم من محبة الله ﷻ نصيب،

والمؤمن الذي يخلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً، هذا فيه خصلتان:
الأولى: خصلة تقتضي محبة الله ﷻ له، وتلك الخصلة هي
الإيمان الذي معه.

الثانية: خصلة تقتضي عدم محبة الله ﷻ له، وتقتضي بغضه له،
وهذا لأجل ما معه من شعب الكفر وشعب المعصية.
لهذا يجتمع في المعين - يعني المؤمن - محبة من جهة، وبغض من
جهة أخرى.

لهذا يقول أهل السنة والجماعة: إن محبة الله ﷻ تتفاضل، فيحب
بعض الناس أعظم من محبته للبعض الآخر، فمحبة الله ﷻ
لإبراهيم عليه السلام، بل وللنبي محمد ﷺ أعظم من محبته لسائر خلقه؛
ولذلك جعل الله ﷻ إبراهيم عليه السلام خليلاً، وكذلك جعل محمداً ﷺ
خليلاً، والخلة أعلى المحبة.

المقصود من هذا أن المحبة صفة قائمة بالله ﷻ، وهو ﷻ يحب
من امتثل أمره الشرعي وإرادته الشرعية، أما من كان منساقاً مع إرادته
الكونية ولم يمتثل للمراد الشرعي، فإن هذا ليس محبوباً لله ﷻ، فكل
شيء في ملكوت الله منساق لمراد الله ﷻ الكوني، وما يقع في
ملكوت الله من الكفر والظلم والمعصية ونحو ذلك، هذا مُبْغَضٌ لله ﷻ
وممقوت من الله ﷻ، فالمحبة صفة قائمة به.

وفي النصوص جاءت صفة المحبة مع صفات آخر فيها معنى
المحبة، فالمحبة نوع فيه عدد من الصفات، مثلاً: الخلة نوع من المحبة
وهي أعلى أنواع المحبة، والمودة نوع من المحبة، وهذان الوصفان جاءا
في الكتاب والسنة، فإن الله ﷻ اتخذ إبراهيم خليلاً، والله ﷻ يحب
كما جاء في النصوص، وكذلك له صفة المودة ﷻ، فهو يود المؤمنين،
ويود المحسنين ونحو ذلك.

إذا تبين ذلك فمعتقد أهل السنة والجماعة أن إثبات صفة المحبة لا يعني إثبات جميع مراتبها، فإن المحبة مراتبها كثيرة، فمن مراتبها وأنواعها ما جاء إثباته في النصوص، ومن مراتبها وأنواعها ما لم يأت إثباته في النصوص.

فالخلة جاء إثباتها، وكذلك المحبة والمودة أثبتت، لكن العشق - مثلاً - والتتيم، والهوى، والصبابة، والعلاقة، ونحو ذلك من مراتب المحبة، هذه لم تثبت لله ﷻ^(١)، ولا يوصف الله ﷻ بها. فإذا مدار هذا الباب - باب صفة المحبة لله ﷻ على النص^(٢)، ولا يقاس شيء من مراتب المحبة على ما ذكر، وهذا كما أنه من جهة الله ﷻ فهو أيضاً من جهة العبد، فالله ﷻ وصف عباده بأنهم يحبونه، وأن من عباد الله من جعل الله ﷻ خليلاً له؛ كما قال النبي ﷺ: «لَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا خَلِيلًا لَاتَّخَذْتُ أَبَا بَكْرٍ خَلِيلًا، وَلَكِنَّهُ أَخِي وَصَاحِبِي، وَقَدْ اتَّخَذَ اللَّهُ ﷻ صَاحِبَكُمْ خَلِيلًا»^(٣) يعني نفسه ﷻ.

فإذا الجهتان جهة محبة الله للعبد، وجهة محبة العبد لله يوقف فيها على الوارد، هذه هي طريقة أهل السنة، وأما من خالف: فمنهم من

(١) انظر مراتب المحبة العشر في شرح الطحاوية (١٧٥، ١٧٦)، وروضة المحبين (ص١٦)، ومدارج السالكين (٢٧/٣ - ٣٣).

(٢) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في النبوات (ص١٠١): «فالألفاظ المجملة التي قد يفهم منها معنى فاسد إذا لم ترد في كلام الشارع لم تكن محتاجين إلى إطلاقها؛ كلفظ العشق، وإن أُريد به المحبة التامة...» اهـ. وانظر: مجموع الفتاوى (١٣٠/١٠ - ١٣٢).

(٣) أخرجه البخاري (٤٦٧، ٣٦٥٦) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وليس فيه: «وَقَدْ اتَّخَذَ اللَّهُ ﷻ صَاحِبَكُمْ خَلِيلًا»، وأخرجه بهذا اللفظ مسلم (٢٣٨٣) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه وجاء من حديث أبي سعيد، وأبي هريرة، وابن الزبير، رضي الله عنهم أجمعين.

يقول بالقياس، فيثبت في حق العبد كل أنواع المحبة ويتوجه بها العبد الى الله، فيقال: فلان عشيق الإله، وقد عشق الله ﷻ، أو تميم بربه، أو فلان هَوِي ربه يعني: أحبه. المقصود أن هذه المراتب لم تُذكر في النصوص، فالمتصوفة وبعض المبتدعة من غيرهم يثبتونها ويجيزونها في حق العبد، قياساً على ما ورد، وهي صفة من صفات الله ﷻ، والله ﷻ جعل في قلوب عباده محبة له، لكن لا يوصف الله ﷻ إلا بما ورد، فلا يُقال: إن الله ﷻ عشق محمداً. على أساس أن النبي ﷺ اتخذه الله خليلاً، لكنهم يقولون: الخلّة أعظم، وفي إثبات الأعظم إثبات الأدنى.

وهذا باطل؛ لأن - كما قرره الأئمة - العشق مثلاً فيه اعتداء من العاشق للمعشوق، وهذا لا شك أنه ينزه عنه الله ﷻ، وكذلك ينزه عنه أوليائه؛ لأن من مراتب المحبة ما فيه اعتداء، ومنه ما فيه إهمال مثل العلاقة.

كما قال الأعشى^(١):

عَلَّقْتُهَا عَرَضًا وَعُلِّقْتُ رَجُلًا غَيْرِي وَعُلِّقَ أُخْرَى غَيْرَهَا الرَّجُلُ
وَعَلَّقْتُهُ فَتَاةً مَا يُحَاوِلُهَا مِنْ أَهْلِهَا مَيِّتٌ يَهْذِي بِهَا وَهَلُ

فإثبات صفة المحبة لله ﷻ كباقي الصفات مداره النصوص، والناس في هذه الصفة على أصناف: فأول بدعة جاءت في الصفات هي إنكار صفة المحبة، وذلك أن الجعد بن درهم^(٢) أنكر أن الله ﷻ يتخذ من الخلق محبوبين وأخلاء، وكان يقول: إن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً ولم يكلم موسى تكليماً. كما رواه البخاري في «خلق أفعال العباد»^(٣)،

(١) انظر: الأغاني (١٧٧/٩)، والبيان والتبيين (ص ١٥٩، ٣٠٨)، وجمهرة خطب العرب (٣٩٨/٢). وقد سبقت ترجمة الأعشى (ص ٥٠).

(٢) راجع ترجمته (ص ١١٦).

(٣) أخرجه البخاري في «خلق أفعال العباد» (ص ٢٩)، والدارمي في «الرد على =

فضحى به خالد القسري الأمير^(١)، وكان ذلك في يوم الأضحى^(٢)، وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ في نونته^(٣):

وَلَأَجَلٍ ذَا ضَحَّى بِجَعْدٍ خَالِدُ ال قَسْرِيَّ يَوْمَ ذَبَائِحِ الْقُرْبَانِ
إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لَيْسَ خَلِيلُهُ كَلَّا وَلَا مُوسَى الْكَلِيمَ الدَّانِي
شَكَرَ الصَّحِيَّةَ كُلُّ صَاحِبِ سُنَّةٍ لِّلَّهِ دُرُّكَ مِنْ أَخِي قُرْبَانِ

ثم أخذ هذه المقالة عنه في نفي الصفات - وخاصة صفة المحبة، وأن الله ﷻ لا يُحِب ولا يُحَب - الجهم بن صفوان الترمذي^(٤)، وأيضاً كان مصيره مصير شيخه في ذلك، وضحى به أمير خراسان سلم بن أحوز^(٥) جزاه الله ﷻ عن ذلك خير الجزاء، وقتله مرتدّاً؛ لأنه نفى صفات الله ﷻ.

ثم ورث هذه الأقوال طوائف: منهم من ورث كل مقالة جهم، ومنهم من ورث بعضها، وكان ممن حظي ببعضها المعتزلة، وكان ممن

= الجهمية (ص ٢١)، والذهبي في «العلو» (ص ١٣١)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٢٠٥/١٠).

(١) هو خالد بن عبد الله بن يزيد بن أسد البجلي القشيري، أمير مكة للوليد وسليمان، وأمير العراقيين لهشام بن عبد الملك، وهو من أهل دمشق، قال الذهبي عنه: «كان جواداً ممدحاً معظمًا عالي الرتبة من نبلاء الرجال، لكنه فيه نصب معروف»، توفي سنة ست وعشرين ومائة وله ستون عامًا.

انظر: تاريخ دمشق (١٦/١٣٥)، ووفيات الأعيان (٢/٢٢٦)، والوافي بالوفيات (١٣/١٥٥)، والعبر (١٦٢)، وسير أعلام النبلاء (٥/٤٢٦).

(٢) انظر: تاريخ دمشق (٥٢/٢٥٥)، والوافي بالوفيات (١١/٦٧)، وسير أعلام النبلاء (٥/٤٣٢)، والبداية والنهاية (٩/٣٥٠)، وشذرات الذهب (١/١٦٩).

(٣) انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (١/٥٠).

(٤) سبق التعريف به، راجع (ص ٢٥).

(٥) انظر: الأنساب (٢/١٣٣)، والبداية والتاريخ (٥/١٤٦)، والبداية والنهاية (٢٧/١٠).

أخذ أصولهم أيضًا الأشاعرة، وهكذا ما بين مُقِلِّ ومُستكثر، وقد أجمع المسلمون على أن الرجلين قُتلا لخروجهما من الدين.

وهل خروجهما من الدين مكفر أو غير مكفر؟

الجواب: عند أهل السنة أن الجعد بن درهم، والجهم بن صفوان، كافران؛ لأنهما أنكرا صفات الله ﷻ الثابتة في النصوص.

هذا مذهب من ينكر محبة الله ﷻ لبعض عباده، كذلك ينكرون محبة العبد لربه، فيقولون: إن الله لا يُحِب ولا يُحَب، وأخذ هذا أيضًا أهل الاعتزال، فالمعتزلة يقولون: إن الله ﷻ لا يُحِب ولا يُحَب.

إذا كان كذلك فكيف يفسرون محبة الله لبعض عباده، ومحبة العباد لله ﷻ التي جاءت في النصوص؟ مثل: قوله ﷻ: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤]، كيف يفسر أولئك مثل هذه الآية؟ يفسرون المحبة بالطاعة، وأنها إكرام الله ﷻ لهم وإحسانه إليهم وإنعامه عليهم، هذا يفسرون به محبة الله لعبده، لكن محبة العبد لله يفسرونها بأنها محبة أمره ومحبة طاعته، فإذا ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ عند المعتزلة وأهل التجهم قوله ﷻ: ﴿يُحِبُّهُمْ﴾ يعني: يحسن إليهم ويثيبهم وينعم عليهم، ﴿وَيُحِبُّونَهُ﴾ أي: يحبون طاعته ودينه والجهاد في سبيله، فيجعلون المحبة ليست لله، ولكن لأوامر الله، ويفسرون محبة الله بأثر المحبة وهي الإنعام.

ومن الأقوال في هذا: إثبات محبة العبد لربه، وإنكار محبة الرب لعبده، يعني: تأويل محبة الله لبعض عباده، وإثبات محبة العباد لله، وهذا قول كثير من المنتسبين للأشعرية، فإنهم يثبتون محبة العبد ولكن لا يثبتون محبة الله ﷻ؛ ذلك لأن المحبة صفة تقوم بمن اتصف بها، ويقولون: لا مانع بأن يتصف العبد بذلك.

إذا تبين ذلك، وظهر قول أهل السنة والجماعة فالأدلة على ما قرره أئمتنا - رحمهم الله تعالى - كثيرة في الكتاب والسنة، وقد ذكر شيخ

الإسلام بعضاً من الآيات، منها قوله ﷺ: ﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ١٩٥]، وفي قوله: ﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ﴾ سبق أن ذكرنا أن ﴿أَنْ﴾ في القرآن إذا أتت بعد أمر أو نهي أو خبر أنها تفيد التعليل، والله ﷻ أمر بالإحسان بقوله: ﴿وَأَحْسِنُوا﴾، وعلل ذلك بأنه يحب المحسنين، ومن المتقرر في الأصول أن حذف ما يتعلق بالفعل يفيد العموم؛ كأن يُقال: أحسن إلى نفسك، أحسن إلى والديك، أحسن إلى أهلك، أحسن إلى ذبيحتك، ونحو ذلك.

هنا الله ﷻ أمر بالإحسان، ولم يذكر الذي يتوجه إليه الإحسان ﴿وَأَحْسِنُوا﴾ نحسن إلى من؟ وهذا يفيد العموم، فذلك دليل على أنه مأمور بالإحسان لكل أحد، إلا ما خصه الدليل من الكفار الذين أظهروا العداوة للمسلمين.

وقوله: ﴿يُحِبُّ﴾ هذا فعل مضارع، والفعل المضارع ينحل إلى مصدر، وزمان الحاضر، وأفاد هنا إثبات المحبة؛ لأنه يشتمل على مصدر يحب يعني له المحبة في الزمان الحاضر، وفي قوله: ﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ إثبات أن محبة الله ﷻ للمحسنين ليست قديمة وإنما هي حديثة، وهذا من جنس كثير من الصفات التي يقال فيها: قديم النوع حادث الآحاد، فالله ﷻ من صفاته أنه يحب، والمحبة من صفات الله ﷻ، وتعلقها بمن أحبه تعلق حاضر ليس تعلقاً قديماً، وهذا من فوائد قوله: ﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾.

من فوائد الآية أيضاً: أن الله ﷻ يحب من امثل أمره، والأمر هنا بالإحسان، وكما هو معلوم الإحسان يتفاضل، يعني: فعل العبد في امثال هذا الأمر الذي هو ﴿وَأَحْسِنُوا﴾ هل هو على مرتبة واحدة، أم على مراتب؟

* من الناس من يأتي بالإحسان كله.

* ومنهم من يأتي بأكثره.

* ومنهم من يأتي ببعضه.

فالناس في امثال الأمر يتفاوتون، وبناءً عليه فإن المحبة تتفاوت؛ لأن الله ﷻ يحب المحسنين، والمحسنون تتفاضل مراتبهم، فينتج من ذلك تفاضل المحبة.

قوله ﷻ: ﴿وَأَقْسَطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: ٩]، أقسطوا: يعني اعدلوا، فأقسط اسم الفاعل منها مُقْسِطٌ يعني عادل، بخلاف قَسَطَ الثلاثي بمعنى ظلم وتعدى، فإن اسم الفاعل منه قاسط، وهؤلاء هم الظلمة؛ كما قال ﷻ: ﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ [الجن: ١٥] أما «المقسط» فهو من أسماء الله ﷻ، وهو العادل الذي له كمال العدل، وهو أعظم من اسم العادل؛ ولهذا ليس في أسماء الله العادل، وإنما في أسماء الله ﷻ المقسط، ومن صفات الله ﷻ أنه الحكم العدل، والعدل اسم يعني: أنه ذو العدل، والمقسط أعظم دلالة من العدل؛ لأن الإقساط عدل وزيادة.

قال هنا: ﴿وَأَقْسَطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ وهذه الآية مثل الأولى حيث أتت ﴿أَنَّ﴾ بعد فعل أمر فهي تفيد التعليل، وكذلك مجيء الفعل المضارع ﴿يُحِبُّ﴾ وفيه دلالة على الصفة وعلى الزمان، وفي الآية أيضًا دلالة على تفاضل هذه الصفة بتفاضل الامثال لهذا الأمر.

وهنا بحث يرد كثيرًا وهو: أن الله ﷻ له صفات وله أسماء، ويحب من العبد أن يكون فيه ما يناسبه من تلك الصفات.

مثلاً: في الحديث الذي رواه مسلم وغيره قال النبي ﷺ: «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبَرٍ»، قَالَ رَجُلٌ: إِنَّ الرَّجُلَ يُحِبُّ أَنْ يَكُونَ ثَوْبُهُ حَسَنًا وَنَعْلُهُ حَسَنَةً. قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ،

الْكِبَرُ بَطَرُ الْحَقِّ، وَغَمَطُ النَّاسِ»^(١)، والله ﷻ مقسط ويحب المقسطين، وهو ﷻ محسن ويحب المحسنين. هذه المسألة وهي امتثال العبد لصفات الله ﷻ وتأثره بذلك وإتيانه بها، الناس فيها ما بين جافٍ وغالٍ، وأما أهل السنة فإنهم أثبتوا ذلك على ما جاء في النصوص.

بيان ذلك: أن غلاة الصوفية والفلاسفة يقولون: إن الفلسفة هي التخلق بصفات الله على قدر الطاقة. هكذا يجعلون الفلسفة التي هي أعلى الحكمة، عند الصوفية أن تمتثل صفات الله ﷻ، وسواء في ذلك الصفات التي هي راجعة إلى الجمال، أو الصفات التي هي راجعة إلى الجلال، أو الصفات الراجعة إلى الربوبية، أو الصفات الراجعة إلى الألوهية، لذلك دخلوا في مسائل في الفناء... إلى آخره. ليس هذا محل بيانها.

أهل السنة في هذا قالوا: هذه المسألة يُنظر إليها بمعرفة العبد لنفسه، وبعلم العبد بربه ﷻ، فإن العبد إذا علم حق الله ﷻ، وعلم ما يستحقه ﷻ من الصفات التي لا يشاركه فيها أحد، وعلم الصفات التي أحب من عبادته أن يتمثلوها في أنفسهم، صار عنده الفرق، وتارة يكون الفرق بالنظر إلى الدليل، وتارة يكون الفرق بالنظر إلى علم العبد بصفات الله ﷻ.

فمثلاً: ما ورد من الصفات تثبته، نقول: الله ﷻ محسن.

وقد أثبت شيخ الإسلام وابن القيم - رحمهما الله تعالى - في أسماء الله ﷻ المحسن، وقالوا: الله ﷻ هو المحسن، ويحب المحسن من عبادته^(٢).

(١) أخرجه مسلم (٩١) من حديث ابن مسعود رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٣٢/٨)، (٨٤/١٠)، (٤٤٨/١٦)، وشفاء العليل (ص ١٠٥) وقال ابن القيم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في نونيته:

وَصَفَّ وَفَعَلْ فَهُوَ بَرٌّ مُحْسِنٌ مُوَلِي الْجَمِيلِ وَدَائِمُ الْإِحْسَانِ =

فثبت هذا^(١)، ونقول: يتمثل العبد بهذه الصفة، ويتأثر بها، ويفعل ما يستطيع من ذلك.

كذلك الرحمة، الله ﷻ رحيم، فيتمثل العبد بهذه الصفة ويتأثر بها ويفعل ما يستطيع من ذلك، قال ﷺ: «الرَّاحِمُونَ يَرْحَمُهُمُ الرَّحْمَنُ، أَرْحَمُوا مَنْ فِي الْأَرْضِ، يَرْحَمُكَ مَنْ فِي السَّمَاءِ»^(٢).

كذلك الجمال: «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ»^(٣)، فإذا كان الجمال بما يوافق الشرع، فإن الله ﷻ يحبه من العبد.

قالوا: مدار ذلك إذاً على ما جاء في النصوص، فإذا كان في النص ما يدل على امتثال العبد لصفات الله - بفعله ما يستطيع من ذلك بما يناسب عبوديته -، فإنه يفعل ذلك لدلالة النصوص على ذلك.

وهذه خلاصة الكلام في هذا البحث الواسع.

قوله ﷻ: ﴿فَمَا اسْتَقَمُّوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٧] ﴿فَمَا اسْتَقَمُّوا﴾ هذه «ما» شرطية، يعني: إن استقاموا لكم

= انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/٢٣٤).

(١) عن شداد بن أوس رضي الله عنه قال: حفظت من رسول الله ﷺ أنه قال: «إن الله ﷻ محسن يحب الإحسان...»، الحديث أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (٤/٤٩٢)، والطبراني في الكبير (٧١٢١)، وعن أنس رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «إِذَا حَكَمْتُمْ فَأَعْدِلُوا، وَإِذَا قُلْتُمْ فَأَحْسِنُوا؛ فَإِنَّ اللَّهَ ﷻ مُحْسِنٌ يُحِبُّ الْإِحْسَانَ» أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط (٦/٤٠)، وابن عدي في الكامل (٦/١٣٣)، وهو حديث حسن بشواهد.

(٢) أخرجه أبو داود (٤٩٤١)، والترمذي (١٩٢٤)، وأحمد في المسند (٢/١٦٠)، وابن أبي شبة في مصنفه (٥/٢١٤)، والطبراني في الأوسط (٩/٢٣)، والحاكم في المستدرک (٤/١٧٥)، والبيهقي في الكبرى (٩/٤١)، وفي شعب الإيمان (٧/٤٧٦) من حديث عبد الله ابن عمرو رضي الله عنه.

(٣) سبق تخريجه قريباً.

فاستقيموا لهم، الشاهد من هذه الآية قوله ﷺ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ وهذا فيه إثبات صفة المحبة، وسبق بيان أن المحبة تتفاضل؛ لأن التقوى تتفاضل، والتقوى اسم جامع لطاعة الله واجتناب معصيته، وأصلها من اتقاء الشيء، تقول: اتقيت الشيء بالشيء إذا جعلت بينك وبينه وقاية، والعرب تعرف ذلك، كما قال الشاعر^(١):

سَقَطَ النِّصِيفُ وَلَمْ تُرِدْ إِسْقَاطُهُ فَتَنَاوَلْتُهُ وَاتَّقَتْنَا بِالْيَدِ
والنصيف ما يُجعل على الوجه، فسقط عنها ومن عفاها أنها لم تُرد إسقاطه، قال: فتناولته - يعني: بإحدى اليدين - واتقتنا باليد، يعني: باليد الأخرى. فالمتقون قد توقوا مخالفة الأمر؛ ولذلك ذكرت أن أقوى التعاريف للمتقين أنهم هم الذين قامت بهم التقوى، والتقوى اسم جامع لامثال طاعة الله واجتناب نهي الله.

قوله ﷺ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ﴾ التوابون: جمع تائب أو جمع التواب، والتواب صيغة مبالغة من التائب، تاب يتوب توبة وهو التائب، والتائب اسم فاعل التوبة، أو اسم من قامت به التوبة، والمبالغة منه التواب، وتاب بمعنى رجع من شيء إلى شيء، وقريب منها: تاب وآب ونحو ذلك.
من هم التوابون؟

التوابون هم الذين كثر منهم الرجوع من معصية الله ﷻ إلى طاعته، ومما لا يحبه الله ﷻ إلى ما يحبه، ومن غير الله إلى الله، قلبًا وجوارحًا، وهذا اسم من أسماء العباد الذين تحققت بهم تلك الصفة، والله ﷻ هو التواب أيضًا، فما معنى التواب في أسماء الله؟

(١) من شعر النابغة الذبياني، وهو أبو أمامة زياد بن معاوية بن ضباب بن جابر بن يربوع، أحد شعراء الجاهلية المشهورين ومن أعيان فحولهم. انظر: طبقات فحول الشعراء (٦٨/١)، والأغاني (١٤/١١)، والذخيرة في محاسن أهل الجزيرة (٧٠٦/٤).

الجواب: التواب من يقبل التوبة، ودليله قوله ﷺ: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾ [الشورى: ٢٥].

هل من معنى آخر لاسم الله التواب؟

الجواب: التواب في أسماء الله ﷻ متعلق بالتائبين، وتعلقه بالتائبين تعلقان^(١):

أحدهما: قبل التوبة، فالله ﷻ هو التواب على التائب قبل أن يتوب، بمعنى: أنه هو الذي وفق التائب وأعانه على أن يتوب، ولو كان العاصي لنفسه دون إعانة ولا توفيق من الله ﷻ لم تحصل منه التوبة؛ لأن أعداء الإنسان كُثُر، والشياطين كُثُر يريدون أن يضلوه، فالله ﷻ تواب بمعنى وفق التائب إلى التوبة، وأذن له بذلك.

والثاني: بعد التوبة، فالله ﷻ هو التواب على التائب بعد وقوع التوبة، بمعنى: أنه يقبل التوبة عن عباده، ويحقق أثر القبول وهو الاعتداد بها، وأن تُمحى عنه سيئاته، فإن التوبة تَجِبُ ما قبلها؛ كما قال النبي ﷺ: «التَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ، كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ»^(٢)، وكما في قوله ﷺ: ﴿قُلْ يَعْبادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣]، فقد أجمع المفسرون على أنها نزلت في التائبين^(٣).

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

وَكَذَلِكَ التَّوَابُ مِنْ أَوْصَافِهِ وَالتَّوْبُ فِي أَوْصَافِهِ نَوْعَانِ

إِذْ بَتَّوْبَةِ عَبْدِهِ وَقَبُولُهَا بَعْدَ الْمَتَابِ بِمِنَّةِ الْمَنَّانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/٢٣١).

(٢) أخرجه ابن ماجه (٤٢٥٠)، والطبراني في الكبير (١٠٢٨١)، والبيهقي في الكبرى (١٥٤/١٠)، وأبو نعيم في الحلية (٢١٠/٤) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه، قال المنذري في الترغيب والترهيب (٤٨/٤): «ورواة الطبراني رواة الصحيح». اهـ. وللحديث شاهد من حديث ابن عباس رضي الله عنهما أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (٤٣٦/٥).

(٣) انظر: تفسير الطبري (١٢٥/٥)، وزاد المسير (١٨٩/٧، ١٩٠)، وتفسير =

قوله ﷺ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، هذه الآية مثل ما سبق فيها دلالة على تفاضل محبته ﷺ لهؤلاء وهؤلاء؛ لأن من الناس من يتوب من كثير من الذنوب لكن لا يتوب من بعض الذنوب، فإذا محبته ليست كمحبة من يتوب من كل ذنب، وكذلك يحب المتطهرين الذين تطهروا من أنواع النجاسات الحسية والمعنوية، يعني: صاروا أهل طهارة، وهؤلاء أيضاً يتفاضلون.

إذاً: قوله تعالى هنا: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ﴾ هؤلاء هم العباد، ومن أسماء الله تعالى التواب، كما سبق أن التواب في أسماء الله ﷻ له جهتان، جهة قبل التوبة من العبد، وجهة بعد ذلك، وكلها صحيحة دلت عليها الآيات.

قال ﷺ بعدها: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [آل عمران: ٣١]، قوله: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ﴾ هذه نزلت في وفد نصارى نجران^(١)، حيث زعموا أنهم يحبون الله، فأنزل ﷺ على محمد ﷺ أن يخاطبهم بقوله: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾، أي: إن كنتم تزعمون أنكم تحبون الله فليس هذا هو الشأن، إنما الشأن أن يحبكم الله ﷻ، وسبيل محبة الله ﷻ هو أن تتبعوا رسوله الخاتم محمداً ﷺ؛ لهذا قال من قال من السلف: «لَيْسَ الشَّأْنُ أَنْ تُحِبَّ، وَلَكِنَّ الشَّأْنَ أَنْ تُحَبَّ»^(٢) أخذاً من هذه الآية، فليس الشأن أن تحب الله، وليس الشأن أن تحب الإسلام، وليس الشأن أن تحب الدين، وليس الشأن أن تحب نصره الله ﷻ، ولكن الشأن أن تُحَبَّ، يعني: أن يحبك الله في أعمالك تلك كلها.

= ابن كثير (١/٥١٢)، وتفسير القرطبي (١٣/٧٦)، وتفسير السعدي (ص ١٨٢).

(١) انظر: تفسير الطبري (٣/٢٣٢، ٢٣٣)، وتفسير ابن أبي حاتم (٢/٦٣٣)، وزاد المسير (١/٣٧٣)، والدر المنثور (٢/١٧٨).

(٢) انظر: النبوات (ص ٧٣)، وتفسير ابن كثير (١/٣٥٩).

ومن تأمل أحوال النصارى وجد أنهم يزعمون أنهم أبناء الله وأحباؤه، لكن هل هم كذلك؟

الجواب: لا، بل هذه دعوى مجردة، والبرهان الاتباع: ﴿فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾.

كذلك الخوارج في الفرق الإسلامية يزعمون أنهم يحبون الله، بل وصف النبي ﷺ عبادتهم الله بقوله: «يَحْقِرُ أَحَدُكُمْ صَلَاتَهُ مَعَ صَلَاتِهِمْ، وَصِيَامَهُ مَعَ صِيَامِهِمْ، يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمَرْوِقِ السَّهْمِ مِنَ الرَّمِيَّةِ»^(١)، مع أنهم أهل صلاة عظيمة، وأهل صيام عظيم، وهم يزعمون أنهم أهل محبة الله، وهم في قلوبهم من محبة الله الشيء العظيم، وقلوبهم وجلة خائفة محبون لله، لكنهم لما لم يتبعوا السنة، ولم يتبعوا طريقة الصحابة وخالفوا ذلك، كانوا أهل وعيد، وكانوا من المارقة من الدين، نسأل الله ﷻ العافية، وهكذا كل طائفة من طوائف الضلال، وكذلك الصوفي الضال، أو بعض أهل الابتداع من غيرهم من الفرق الكلامية، تجد أن عنده خشية، ودموعاً، وخوفاً من الله ﷻ ومحبة، لكن ليس الشأن في أن العبد يحب الله ﷻ، إنما الشأن أن يحبه الله؛ كما قال من قال من السلف: «ليس الشأن أن تُحِبَّ، لكن الشأن أن تُحَبَّ».

أي: فليس الشأن أن تحب أنت، إنما المسألة العظيمة أن تسعى في محبة الله ﷻ لك، وهذا إنما يكون عن طريق واحد وهو اتباع النبي ﷺ ظاهراً وباطناً، وسواء في ذلك سلوك الفرد في نفسه أم سلوكه في غيره.

هذه مسألة عظيمة وهي مسألة محبة العبد لربه ومحبة الرب لعبده، وقد كتب شيخ الإسلام في ذلك قاعدة اسمها «قاعدة في المحبة»^(٢)

(١) أخرجه البخاري (٣٦١٠)، ومسلم (١٠٦٤) من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ.

(٢) «قاعدة في المحبة» طُبعت بتحقيق د. محمد رشاد سالم، ط. مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة.

طُبعت ضمن مجموعة الرسائل، ثم انتزعت مستقلة، وهي رسالة نفيسة في هذا الأمر في محبة العبد لربه ومحبة الرب لعبده، وابن القيم رَحِمَهُ اللهُ كتب كتاباً عظيماً في ذلك، وهو كتاب «روضة المحبين»^(١)، وفصل فيها هذه المسألة تفصيلاً جيداً.

ثم ذكر شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ قول الله ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقْتَلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُم بُيِّنٌ مَّرْضُوءٌ﴾ [الصف: ٤]، والله ﷻ يحبهم محبة قائمة به، وهي صفة من صفاته التي اتصف بها، فهو ﷻ متصف بالمحبة في الأزل، ولم يزل الله ﷻ متصفاً بها، لكن تعلق المحبة بالمقاتلين حين قاتلوا ليست محبة أزلية قديمة، وتعلق بالحدثات فيما بعد، إنما هي محبة تتعلق بما يحصل مما يحبه الله ﷻ، فإذا تطهر العبد أحبه الله، وكذلك المجاهد يحبه الله، والمقاتل في سبيله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقْتَلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُم بُيِّنٌ مَّرْضُوءٌ﴾ [الصف: ٤] حالة كونهم على تلك الحال يحبهم الله ﷻ، وهذا هو ما يقرره أهل السنة في ذلك.

ثم ذكر قوله ﷻ: ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ﴾ [البروج: ١٤]، والودود في أسماء الله ﷻ الحسنى له معنيان^(٢)، وأصله من اتصف بالمودة أو

(١) كتاب «روضة المحبين ونزهة المشتاقين» مطبوع عدة طبعات ومتداول، منها: طبعة دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢) قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ في نونيته:

وَهُوَ الْوَدُودُ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّهُ أَحْبَابُهُ وَالْفَضْلُ لِلْمَنَانِ
وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ الْمَحَبَّةَ فِي قُلُوبِهِمْ وَجَارَاهُمْ بِحُبِّ ثَانٍ
هَذَا هُوَ الْإِحْسَانُ حَقًّا لَا مُعَا وَصَّةً وَلَا لِتَوَقُّعِ الشُّكْرَانِ
لَكِنْ يُحِبُّ شُكُورَهُمْ وَشُكُورَهُمْ لَا لاحتِياجٍ مِنْهُ لِلشُّكْرَانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/ ٢٣٠).

التودد، والودود فعول، وفعول في اللسان العربي تارة تكون بمعنى فاعل يعني: (واد)، وتارة تكون بمعنى مفعول يعني: (مودود)، فالودود في أسماء الله له معنيان^(١):

* ودود فعول بمعنى فاعل، يعني: واد، أي: محب.

* ودود فعول بمعنى مفعول، يعني: مودود، أي: محبوب.

فإِذَا فِي هَذَا الْاسْمِ إِثْبَاتُ أَنَّهُ **وَدَّ يُوَدُّ وَيُودَى**، أي: يُحِبُّ وَيُحَبُّ، فقولُه: **﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ﴾** يعني: الَّذِي يُحِبُّ وَيُحَبُّ وَيُوَدُّ وَيُودَى، كيف لا؛ وآلاؤه وإنعامه وفضله على عباده يرونه أمامهم في كل لحظة؟ قال **ﷻ**: **﴿وَمَا يَكُم مِّن نِّعْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ﴾** [النحل: ٥٣].



(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية **ﷺ** في النبوات (ص ٧٦): «قال أبو بكر الأنباري: الودود معناه المحب لعباده، ومن قولهم: وددت الرجل أوده وُدًا ووِدًا ووَدًا، ويقال: وددت الرجل وُدَادًا ووِدَادًا ووَدَادَةً». اهـ. وانظر: لسان العرب (٤٥٤/٣).

وَقَوْلُهُ: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [النمل: ٣٠].
 وَقَوْلُهُ: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: ٧].
 وَقَوْلُهُ: ﴿وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٣].
 وَقَوْلُهُ: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٥٦].
 وَقَوْلُهُ: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤].
 وَقَوْلُهُ: ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [يونس: ١٠٧].
 وَقَوْلُهُ: ﴿فَاللَّهُ خَيْرٌ حَفِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [يوسف: ٦٤].

الشرح

هذه الآيات التي استدلت بها شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ على صفة الرحمة بدأها بقول الله ﷻ: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾، وهذه البسملة هي آية من القرآن، وليست آية من كل سورة على الصحيح، يعني: أن البسملة التي في أول السور عدا سورة براءة الصحيح من أقوال أهل العلم ^(١) أنها آية من القرآن أنزلت للفصل بين السور، ولكنها ليست في العد معدودة مع آيات كل سورة، وهي أيضًا بعض آية في سورة النمل في قوله ﷻ: ﴿إِنِّي أُلْقِيَ إِلَى كِتَابٍ كَرِيمٍ﴾ (٢٩) إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ [النمل: ٢٩، ٣٠].

وهذه الآية: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ أولها ﴿بِسْمِ﴾

(١) انظر: تفسير ابن عطية (١/٦٠، ٦١)، ومجموع الفتاوى (١٣/٣٩٩)، وتفسير ابن كثير (١/٩، ١٠)، وتفسير القرطبي (١/٩١ وما بعدها)، والإتقان في علوم القرآن (١/٢١٠).

الباء حرف جر و(اسم) مجرور بالباء، ومن المتقرر في اللغة أن الجار والمجرور لا بد له من متعلق يتعلق به لأنه شبه جملة، وشبه الجملة تضعف عن أن تقوم بنفسها، فلا بد أن تتعلق بمتعلق، وهذا المتعلق اختلف العلماء في تقديره وسبق لنا أن بينا شيئاً من ذلك^(١)، والصحيح فيه أنه يُقدر بما يناسب المقام، فإذا كانت القراءة قال: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ يعني: أقرأ بسم الله، وإذا أراد الشرب قال: بسم الله، يعني: أشرب بسم الله، إذا أراد الأكل قال: بسم الله، يعني: أكل أو أطمع بسم الله... وهكذا.

والباء هنا للاستعانة، وهي مثل الباء في قولك: كدت أسقط فأمسكت بالشجرة. يعني: أن الشجرة استعنت بها على ذلك، وهي مع كونها للاستعانة ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ يعني: أقرأ مستعيناً بكل اسم لله، ففيها معنى الإلصاق أيضاً، وهذا فيه معنى توجه القلب ولزوم القلب لمعرفة أسماء الله ﷻ وأثارها في ملكوته. وقول القائل: بسم الله، يعني: بكل اسم لله.

الشاهد من الآية قوله: ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾، وهذه فيها إثبات صفة الرحمة لله ﷻ، وهكذا الآيات بعدها.

وقبل الدخول في معاني الآيات بالتفصيل نذكر أن هذه الآيات دلت على إثبات صفة الرحمة لله ﷻ، ودلت على أن من أسماء الله ﴿الرَّحْمَنِ﴾، و﴿الرَّحِيمِ﴾، ودلت أيضاً على أن الخلق منهم راحم كما قال: ﴿وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [يوسف: ٦٤]، وهذه تحتاج إلى شيء من التفصيل، وبيان ذلك أن صفة الرحمة عند أهل السنة والجماعة هي صفة قائمة بالله ﷻ، ومعنى كونها قائمة بالله يعني: أنها غير قائمة ببعض

خلقه، وهي صفة له ﷻ لم يزل الله ﷻ متصفًا بصفة الرحمة، وهي صفة ذاتية باعتبار أنها لا تنفك عن الموصوف وهو الله ﷻ، وفعلية باعتبار أنها تصل إلى المخلوق؛ لهذا قال العلماء في اسم الله ﷻ ﴿الرَّحْمَنُ﴾ و﴿الرَّحِيمُ﴾: إن اسم ﴿الرَّحْمَنُ﴾ للصفة المتعلقة به، و﴿الرَّحِيمُ﴾ للصفة المتعلقة به التي لها أثر في خلقه، فإذا ﴿الرَّحْمَنُ﴾ فيه لزوم الصفة، و﴿الرَّحِيمُ﴾ فيه تعدي الصفة^(١).

أهل السنة قولهم في صفة الرحمة - كغيرها من الصفات لله ﷻ أنها تثبت من غير دخول في تأويل ولا تكييف ولا تحريف ولا تعطيل يصرفها عن حقائقها اللاتقة بها، فله ﷻ رحمة تليق به، ورحمة الله ليست كرحمة المخلوق، فإن المخلوق له رحمة تناسبه، والخالق ﷻ له رحمة تليق بجلاله وعظمته، وهذا على حد القاعدة التي ذكرها الخطابي^(٢)، ووافقه عليها علماء السنة في أن القول في الصفات كالقول في الذات، يُحتذى فيه حذوه، ويُنهج فيه على منواله^(٣). يعني: أنه كما

(١) قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ فِي الْفَوَائِدِ (١/٢٨): «الرحمن دال على الصفة القائمة به سبحانه، والرحيم دال على تعلقها بالمرحوم، فكان الأول للوصف والثاني للفعل، فالأول دال على أن الرحمة صفة، والثاني دال على أنه يرحم خلقه برحمته، وإذا أردت فهم هذا فتأمل قوله: ﴿وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾، إِنَّهُ بِهِمْ رُؤُوفٌ رَحِيمٌ، ولم يجئ قط (رحمن بهم)، فعلم أن الرحمن هو الموصوف بالرحمة، ورحيم هو راحم برحمته، وهذه نكتة لا تكاد تجدها في كتاب». اهـ.

(٢) سبقت ترجمته، راجع (ص ٦٥).

(٣) انظر: معالم السنن (٧/١٢٢) مع مختصر المنذري والتهذيب، حيث ذكر كلام السلف في الإثبات والإمرار، وقد أورد الذهبي هذه القاعدة في كتابه العلو (ص ٢٣٦) بالمعنى نقلًا عن الخطابي، وانظر: فتح الباري (١٣/٣٧٣)، والتدمرية (ص ٤٣ - ٤٥)، وبيان تلبس الجهمية (١/٣٩)، والصواعق المرسلة (١/٢٢٩).

أن إثبات الذات لله ﷻ إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات صفاته ﷻ إثبات وجود مع ما اشتملت عليه من المعنى المعلوم باللسان، وليس ذلك بإثبات كيفية. هذه طريقة أهل السنة والجماعة في هذه الصفة وفي غيرها من الصفات، فالقول في الصفات كالقول في الذات، أو القول في الصفات فرع عن القول في الذات.

أما المبتدعة فقد تشعبوا في صفة الرحمة أو في أسماء الله التي تضمنت صفة الرحمة^(١): فالجهمية يرون أن صفة الرحمة مخلوقة؛ لأن أصلهم أنه ليس لله ﷻ صفات أصلاً إلا صفة الوجود المطلق؛ لهذا فإن اسم الله ﷻ «الرَّحْمَنُ»، واسم الله ﷻ «الرَّحِيمُ» يفسرهما الجهمية بأنهما مخلوقات منفصلة، فالرحيم عندهم فعيل وهو المرحوم، والرحمن فعلان وهو الذي رُحم، فلا يجعلون الرحمن لازماً ولا الرحيم فيه التعدي، بل يجعلون الكل على قاعدتهم في الأسماء التي في القرآن والسنة أنها تُفسر بالمخلوقات المنفصلة، ولهم تفاصيل تُطلب من محلها.

أما المعتزلة، فإنهم ينكرون صفة الرحمة أصلاً، ويقولون: إن الرحمة مجاز عن الإنعام. فإذا أتت صفة الرحمة فسروها بالإنعام، فالرحمن المنعم عندهم، والرحيم هو المنعم أيضاً، ويقولون الرحمة مجاز. مجاز عن أي شيء؟ عن أثرها ألا وهو الإنعام على العبد، والإنعام من آثار الربوبية، فأرجعوا صفة الرحمة إلى معنى الربوبية.

أما الأشاعرة، فعندهم أن الرحمة تفسر إما بالإنعام كما قال المعتزلة، وإما بأنها إرادة الإنعام وإرادة الإحسان، والسبب في ذلك أن الصفات عندهم التي لا تليق بالله عقلاً يرجعونها إلى إحدى الصفات السبع التي أثبتوها عقلاً، ومن الصفات السبع عند الأشاعرة صفة

(١) انظر: بيان تلبس الجهمية (ص ١١٣).

الإرادة، فقالوا: الرحمة إرادة الإنعام فأرجعوا صفة الرحمة إلى صفة الإرادة.

فتحصل لنا أن المخالفين من الجهمية والمعتزلة والأشعرية - والماتريدية مثل الأشعرية - منهم من نفى الصفة بالكلية، ومنهم من قال بأن ثم مجاز، ومنهم من قال بالتأويل.

ولهذا نقول: هذان اللفطان يكثر تردادهما في كتب العقيدة وكتب تفسير المبتدعة، فتارة يقولون في الصفات: هذه مجاز عن كذا، أو يقولون: هذه تأويل بكذا، أو المراد بها كذا مما يخالف ظاهرها، ويرجعونها إلى إحدى الصفات السبع. والمجاز والتأويل لا بد لطالب العلم أن يفرق بينهما، فإن المجاز شيء والتأويل شيء آخر، فإن الأصوليين حينما يتكلمون عن دلالات الألفاظ يجعلون من تقسيم دلالات اللفظ أن اللفظ ينقسم إلى: حقيقة، ومجاز.

وهناك تقسيم آخر بأن اللفظ ينقسم إلى: ظاهر، ومؤول.

فبحث المجاز مرتبط بالحقيقة، وبحث التأويل مرتبط بالظاهر، فما تعريف المجاز؟ المجاز عندهم هو نقل اللفظ من وضعه الأول إلى وضع ثان لمناسبة بينهما، ماذا يعنون بالوضع الأول؟ يعنون به المعنى الذي من أجله وضعت العرب هذا الاسم لذلك المسمى، فمثلاً: لفظ الأسد، يقولون: الأسد أطلقته العرب على الحيوان المفترس، هذا وضعه الأول، ثم بعد ذلك نُقل إلى غيره. ويقولون: الرحمة أطلقتها العرب أصلاً على هذا الشعور الذي يجده الإنسان في نفسه، ثم بعد ذلك نقل إلى غيره... وهكذا.

فإذاً عندهم المجاز هو نقل اللفظ من وضع أول إلى وضع ثان للمناسبة بينهما، ومناسبات المجاز كثيرة أوصلها بعضهم إلى ثلاثين مناسبة، تُذكر في المقدمات اللغوية في كتب الأصول، وكذلك فيها

مصنفات مفردة، وقد تسمى العلاقة، فيقال: لمناسبة أو لعلاقة بينهما .
أما التأويل فتعريفه: هو صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر منه إلى غيره لقريته، فإذا التأويل ليس فيه نقل إنما فيه صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر منه إلى غيره لقريته، فإذا قالوا: الرحمة مجاز عن الإنعام - يعني في حق الله - فمعنى ذلك أن الرحمة لها وضع أول وأنها نقلت إلى وضع ثان وهو الإنعام للمناسبة، ما المناسبة عندهم بين رحمة الإنسان التي جعلت الوضع الأول للرحمة والإنعام الذي سمي رحمة عندهم؟
الجواب: المناسبة أو العلاقة بينهما الأثر في المخلوق.

أما التأويل فهو إرادة كذا، فقالوا: الرحمة إرادة الإنعام والرضا، وإرادة الإحسان. فهذا تأويل؛ لأنه صرف للفظ عن ظاهره المتبادر منه، وظاهره المتبادر منه صفة الرحمة صُرف إلى صفة أخرى هي الإرادة.
فإذا لفظ الرحمة لم يُنقل أصلاً في لغة العرب إلى الإرادة؛ ولهذا لا يسمى هذا مجازاً، ولكن قالوا: إرادة كذا. فمعنى ذلك أن الظاهر غير مراد، والمراد أن تكون الرحمة بمعنى إرادة الإنعام مثلاً.
إذا تقرر هذا فالقول بالمجاز له حالان:

الحالة الأولى: أن يُدعى المجاز في صفات الله ﷻ، وإذا ادعى المجاز في صفات الله ﷻ صار ادعائه في الصفات بدعة؛ لأن الصفات عند أهل السنة والجماعة لا يدخلها المجاز^(١)، وسيأتي برهان ذلك.

الحالة الثانية: إذا قيل بأن المجاز في آيات لكن ليست من آيات الصفات، ولا من الآيات التي فيها الغيب، أو أن المجاز في حديث النبي ﷺ لكن ليس في الأحاديث التي فيها ذكر الصفات، ولا في ذكر الأمور الغيبية؛ كما فسروا قوله ﷺ: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾ [الكهف:

[٧٧]، فقالوا: هذا مجاز، وعند قوله ﷺ: ﴿وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ [الإسراء: ٢٤]، قالوا: هذا مجاز، وعند قول الله ﷻ: ﴿وَسَلِّ إِلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِمْرُ﴾ [يوسف: ٨٢]، قالوا: هذا مجاز... إلى آخره؛ لأنهم نظروا إلى الاستعارة، والمجاز هو أغلب الفن الثاني من فنون البلاغة الذي هو فن البيان، والمجاز له صور كثيرة من الاستعارة وغيرها؛ فإن ادُعي المجاز في غير باب الصفات والغيبيات فالخلاف عندئذ يكون خلافاً أدبياً ليس له مساس بالعقيدة.

إذا تبين هذا فنقول:

أولاً: المجاز هو نقل للفظ من وضع أول إلى وضع ثان، هذا التعريف للمجاز لم يُعرف عن أحد من اللغويين قبل ظهور المعتزلة، فإذا التعريف في نفسه حادث، ويلحظ فيه الحدوث من جهة أن المعرف بهذا التعريف معتقداً أن اللغات أصلها اصطلاحي؛ لأنه قال: نقل اللفظ من وضعه الأول، فهو معتقد بأن اللغة أصلها اصطلاحي اصطلاح الناس عليه، وهذه مسألة مختلف فيها بين أئمة اللغة المتقدمين هل اللغات أصلها اصطلاحي أم أصلها توقيفي، يعني: هل أصلها من الله أم هي مما اصطلاح عليه الناس؟

وذلك التعريف للمجاز فيه تقرير لأحد القولين، وهذا غير معروف عند أئمة اللغة المتقدمين؛ لهذا صار التعريف فيه ضعف من جهة أنه أخذ بأحد القولين في أصل اللغات، وهذا غير متفق عليه، بل هناك من أهل العلم من قال: أصل اللغات توقيفي وذلك لقوله ﷻ: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، فآدم ﷺ عَلَّمَ الْأَسْمَاءَ وهذا أصلها، ومن الْأَسْمَاءَ التي عَلَّمَهَا آدَمَ اسم الرحمة، فهو عَلَّمَ ذلك والمعلم له هو الله ﷻ، فمعنى ذلك أنه لا يَتَيَّنُّ في لغة العرب أن الوضع الأول - كما زعموا - أن الرحمة وُضعت للإنسان.

وللقائل أن يقول: لماذا لا تكون الرحمة مما عُلِّمها آدم وعرفت؟ فتكون أولاً في وضعها الأول هي الرحمة لله ﷻ، ولكن عُلِّمها آدم بما عنده من قدر الرحمة.

هذا تناقض؛ ولهذا لا تستقيم الحجة عندهم بأن الوضع الأول للرحمة في الإنسان، وهو الذي بنوا عليه دعوى المجاز في أشياء كثيرة، فمما يُستمسك به في رد المجاز في الصفات أن الوضع الأول ليس معروفاً ولا يمكن لأحد أن يجزم بأن الوضع الأول هو كذا؛ لأنه لا سبيل إلى ذلك إلا بالنقل.

واللغويون أنفسهم ذكروا في أبيات الأشعار المعروفة زيادة ونقصاناً، قالوا: هذا يصح وهذا لا يصح، وهذا منسوخ وهذا مثبت. وسبب ذلك اختلاف النقل وتصحيح بعض ذلك، فمن أين لهم أن العرب اجتمعت ووضعت لكل مسمى اسماً، فجعلت الرحمة للإنسان بخصوصه؟ هذا ما لا سبيل إليه؛ كما يقوله المحققون^(١)، فإذا معرفة ما هو الوضع الأول حتى نتقل منه إلى الشيء الثاني هذا لا سبيل إليه على التحقيق، وإنما هي محض احتمالات وتخربات، ومن المعلوم أنه من استدل بمحتمل استدل بأمر غير متيقن، فلا يكون دليلاً؛ لأن الدليل هو ما يستلزم المدلول، أي: ما يوجب المدلول، فإذا استدل بمحتمل لم يُسم أصلاً دليلاً.

لهذا نقول: ينبغي الانتباه لقولهم: إن المجاز نقل اللفظ من وضع أول إلى وضع ثان. فما هو الوضع الأول؟ هذا لا سبيل إلى معرفته، ومن قال إن الوضع الأول هو كذا فهذا قد تخرص؛ لهذا النقل غير

(١) انظر كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ فِي كتاب الإيمان الكبير من مجموع

ممكن بين الوضع الأول والوضع الثاني؛ لهذا قال المحققون: لغة العرب كلها حقيقة ليس فيها مجاز. وهذا هو الصحيح.

سبق بيان أن من الناس من قال بالمجاز في آيات القرآن في غير آيات الصفات، وهذا خلاف أدبي لغوي، لكن ليس له مساس بالعقيدة، فمتى يكون القول بالمجاز بدعة وينكر على قائله؟

الجواب: إذا قال بالمجاز في آيات الصفات أو في الأمور الغيبية، مثل: الحوض، والميزان... ونحو ذلك، أما إذا قال بالمجاز في غير ذلك فهذا خلاف أدبي، حتى إن من أهل السنة من قال: إنه يسوغ فيه المجاز اصطلاحاً. يعني: يسمى هذا المجاز اصطلاحاً، ومنهم من يقول: بناءً على الأصل ليس في الكلام مجازاً، بل المجاز ليس بصحيح أصلاً، وهو مسألة حادثة على التحقيق.

ومن ذكر المجاز من المتقدمين من أهل اللغة - كابن قتيبة وغيره - إنما قلّد من حوله، وابن قتيبة بالخصوص كان يريد نصر أهل السنة بمضاهاة ما أتى به المعتزلة، فزلق في مواضع معروفة عن ابن قتيبة (رحمته الله)، منها: أنه ذكر بعض المسائل في المجاز وهذه المسائل التي ذكرها ما نقلها عن أحد وإنما ابتدأها هو متأثراً بما كان عليه المعتزلة في وقته.

لهذا نقول: اللغة كلها حقيقة ليس ثم مجاز فيها، فنقول: الرحمة حقيقة في الله، والرحمة حقيقة في الإنسان، والرحمة حقيقة في البهيمة التي ترحم ولدها... وهكذا. وهذا يدل عليه قوله (رحمته الله) في الحديث الصحيح: «جَعَلَ اللَّهُ رَحْمَةَ مِائَةِ جُزْءٍ، فَأَمْسَكَ عَنْهُ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ جُزْءًا، وَأَنْزَلَ فِي الْأَرْضِ جُزْءًا وَاحِدًا، فَمِنْ ذَلِكَ الْجُزْءِ يَتَرَاخَمُ الْخَلْقُ، حَتَّى تَرْفَعَ الْفَرَسُ حَافِرَهَا عَنْ وَلَدِهَا خَشْيَةً أَنْ تُصِيبَهُ»^(١).

(١) أخرجه البخاري (٦٠٠٠)، ومسلم (٢٧٥٢) من حديث أبي هريرة (رحمته الله).

فالرحمة إذاً حقيقة فيمن أضيفت إليه، لكنها تختلف بحسب من أضيفت إليه، فرحمة الله حقيقة وليست كرحمة المخلوق، ورحمة الإنسان حقيقة وليست كرحمة الوحش... وهكذا، فهذا أصل مهم في دعوى المجاز بمناسبة ذكر المصنف للآيات التي فيها صفة الرحمة؛ لأن أولئك المبتدعة يدندنون كثيراً حول المجاز، ومن لا يعي الأمر على حقيقته لا يُحسن الرد عليهم، ومن المهمات في الردود أن تفهم الأصل الذي بنوا عليه، فالتعريف نفسه غلط؛ لأنه قام على مسألة مُختلف فيها، والتعاريف لا تقوم على مختلفات، فكيف تُعرف شيئاً ليكون قاعدة في اللغة وأصله مختلف فيه؟

وهذا أيضاً كما قال شيخ الإسلام: لا يُتصور أصلاً أن العرب تجتمع لتقول: نتفق على أن اسم هذا كذا واسم هذا كذا. فمن الذي جمع العرب جميعاً وعلمها أن تتفق على أن اسم ما قام بالقلب من الصفة المعينة التي هي الرحمة أنها تسمى الرحمة، بجميع قبائلها التي في اليمن والتي في الشمال والتي في الجنوب والتي في الشرق والغرب في بلاد العرب، كيف اجتمعت على هذه التسمية؟ فهذا لاشك فيه جناية.

فمن يقول: إن المجاز هو نقل اللفظ من وضعه الأول. نقول له: أثبت أن هذا وضع أول. نعم يوجد علم في اللغة يسمى علم الوضع، لكن هذا يستفاد منه في بعض الأمور، وإن كان أصله ليس مبنياً على كلام أئمة السنة.

أما التأويل - وهو كلام الأشاعرة - فهو ليس باطلاً بجميع أنواعه، بل من التأويل ما هو صحيح؛ لأن التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر منه إلى معنى آخر لقريته تدل على ذلك، فإن اللفظ قد يكون متعدد المعنى ومتعدد الاحتمالات في سياقه، فإذا نظرت إليه وجدت أن

صرفه لا بد منه حتى يتفق المعنى، وهو باقٍ في دائرة المعنى الأصلي، لكن حولته من المعنى الظاهر إلى غيره.

قالوا: إن الرحمة إرادة الإنعام.

لماذا قلت إن الرحمة إرادة الإنعام مع أن ظاهر لفظ الرحمة الصفة؟

قالوا: نصرفها عن هذا الظاهر إلى المعنى الآخر الذي هو إرادة الإنعام، ونطبق التعريف للقرينة.

ما هذه القرينة؟

قالوا: القرينة أن إثبات الرحمة يستلزم تشبيه الخالق بالمخلوق. لماذا؟

قالوا: لأن الرحمة فيها ضعف في النفس وانكسار، وهذا لا يليق بالخالق ﷻ.

نقول: تعريف التأويل صحيح، والتأويل منه ما هو حق، لكن هذه القرينة هل هي صحيحة؟ هل طبقتم التعريف؟ فالقرينة هذه - التي هي قرينة التشبيه - الواجب عليكم أن تنفوها عن كلام الله؛ لأن الله ﷻ وصف نفسه بذلك، وهو الذي قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، فإذا وصفته بما وصف به نفسه فقد أخذت بما قال، وهو قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وأما إذا نفيت عنه ما وصف به نفسه فإنك تقع في المحذور، ومن المحذور اعتقاد المشابهة في كلام الله ﷻ.

لهذا يقال: ما من مؤول إلا وهو مشبه، كيف؟ لأنه ما أول إلا بعد أن شبه، قام في قلبه التشبيه فأراد نفيه فأول، وأما السني فإنه يرى ما قال الله ﷻ حقاً، ولا ينفي شيئاً من ذلك، بل يعتقد أن صفات الله ﷻ على ما يليق بجلاله وعظمته لا يقتضي إثباتها تمثيلاً بصفات المخلوقين، ولا يقتضي إثباتها النقص، بل إثباتها كمال بعد كمال.

ثم إن القرينة التي صرفوا اللفظ عن ظاهره لأجلها هي قرينة عقلية، وهذه ليست بقرينة أصلاً، وسبب ذلك أن القرينة التي ادعوها إحالة على مجهول، والقرينة لا بد أن تكون ظاهرة، والإحالة على مجهول لا يصلح أن يكون قرينة.

إذا تبين ذلك فإن جميع الصفات التي ادّعي فيها المجاز أو التأويل تُطبق على هذا الأصل، فالمؤولة الذين أولوا صفة الرحمة مُحرفون للنصوص أشد تحريف؛ لأن صفة الرحمة أثبتت في القرآن بأنواع من الإثبات:

* تارة باسم الفاعل.

* وتارة بصيغة المبالغة.

* وتارة بالفعل.

* وتارة بعموم أثرها.

* وتارة بسعتها.

* وتارة باشتراك الخالق مع المخلوق في أصلها؛ كقوله: ﴿وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [يوسف: ٦٤].

فتنوعت الدلائل على إثبات هذه الصفة لله ﷻ فتأويلها أو ادعاء المجاز فيها تحريف للقرآن، وهذا ظاهر والحمد لله.

ففي قوله ﷻ: ﴿يَسِّرْ لِلرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [النمل: ٣٠]، ذكرنا أن الرحمن صيغة مبالغة من راحم، وهو من اتصف بصفة الرحمة، والرحمن من كانت له الرحمة في الوصف اللازم، والرحيم من اتصف بالرحمة المتعدية، وبهذا قال ﷻ: ﴿وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٣] ورحمة الله ﷻ على قسمين:

الأولى: رحمته العامة لجميع خلق الله ﷻ التي فيها تيسير سبل معاشهم، والتي فيها إعطاؤهم الغذاء والشراب، والتي فيها تيسير حياتهم

وبذل الضروريات لهم، وتسخير كل شيء لهم، ونحو ذلك، هذه رحمة عامة تشترك فيها المخلوقات.

الثانية: رحمته الخاصة بالمؤمنين، وهي على قسمين أيضًا:

رحمة في الدنيا، فالله ﷻ يرحمهم في الدنيا ببيان الحق لهم وتوفيقه لهم، وتيسير السبيل لمعرفته واعتقاده، ثم بالثبوت على هذا السبيل.

هذه بعض آثار الرحمة بالمؤمنين، وإلا فآثارها في المؤمن لا تُحصى.

ورحمة في الآخرة، بأن يرحم الله ﷻ العبد بإدخاله الجنة وإنجائه من النار، فلن يدخل أحد الجنة إلا برحمة الله ﷻ؛ كما قال ﷻ: «لَا يُدْخِلُ أَحَدًا مِنْكُمْ عَمَلُهُ الْجَنَّةَ». قِيلَ: وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: «وَلَا أَنَا إِلَّا أَنْ يَتَّعَمِدَنِي اللَّهُ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ»^(١)؛ لأنه لو كانت المسألة بالمقابلة لقبول ما عمله العبد وتعبده به لله ﷻ بما أنعم الله عليه به وتفضل، ويكون دخول العبد الجنة برحمة الله ﷻ التي يرحم بها عباده المؤمنين يوم يلقونه.

وقوله ﷻ: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا﴾، هذا في سورة غافر، قال ﷻ: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: ٧] فهو من مقولة حملة العرش ومن حوله، ومن حول العرش يسميهم العلماء: الكروبيون، وهذه التسمية جاءت في كثير من كتب التفسير^(٢)، ومعنى هذا الاسم: الذين نالهم الكرب، وأيضًا الذين

(١) أخرجه مسلم (٢٨١٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) انظر: تفسير الطبري (٨٩/١٧)، (٧/١٩)، وزاد المسير (٢٠٨/٧)، وتفسير =

يسألون إزالة الكرب عن المؤمنين. فهم قد نالهم الكرب وأيضا يسألون إزالة الكرب أخذاً من هذه الآية: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ، وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْماً فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾ [غافر: ٧] فهم في كرب من حال المؤمنين ويسألون الله ﷻ لهم، فسموا بالكروبيين لذلك. إذا تسميتهم بالكروبيين هذه كلمة عارضة؛ لأن كثيرين لا يعرفون هذه الكلمة ولا أساسها، وهي مذكورة في كتب أهل العلم في مواضع كثيرة.

قال هنا: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْماً﴾ فرحمة الله وسعت كل شيء؛ كما قال في الآية الأخرى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٥٦]، ومعنى أن رحمة الله وسعت كل شيء: أنها شملت كل شيء، فكل شيء ناله من رحمة الله ما قدر الله ﷻ له، فما من شيء في خلق الله من العرش إلى جميع خلقه صغيرهم وكبيرهم إلا وهو قائم برحمة الله ﷻ.

فإذا الرحمة هنا المراد بها رحمة الله، وأيضا المراد أثر الرحمة، فرحمة الله وسعت كل شيء يعني شملت كل شيء، وقوله: ﴿شَيْءٍ﴾ الشيء ننبه عليه؛ لأن فيه أيضا إشكالا عقديا عند البعض، فإن الشيء عندنا هو ما يصح أن يُعلم أو يؤول إلى أن يُعلم، يعني: قد يكون الشيء غير موجود لكنه إذا وُجد صار يُعلم فيسمى شيئا.

ولهذا جاء في الحديث الصحيح أن النبي ﷺ قال: «لَا شَيْءَ أَغْيَرُ مِنْ اللَّهِ»^(١)، واستنكرها المبتدعة، وقالوا: كيف يُطلق على الله شيء؟

= ابن كثير (٣/٣١٧)، وتفسير القرطبي (١٣/٢٤)، والدر المنثور (٥/٤٥٥)،

وفتح القدير (٤/٧٤) وفتح الباري (١٣/٣٨٧).

(١) سبق تخريجه (ص ٩٥).

والجواب عن ذلك: أن أصل معنى كلمة شيء أن الشيء هو ما يُعلم، والله ﷻ أشرف من يعلم، فالعلم بالله هو أعظم مراتب العلم، وكذلك أصغر الأمور التي تُعلم يقال لها شيء، فكل ما يعلم يقال له شيء، قال ﷻ: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ يعني: كل موجود؛ لأن كل موجود يصح أن يُعلم.

ثم ذكر الشيخ رحمه الله قوله ﷻ: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ [الأعراف: ١٥٦] وقوله: ﴿وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٣] وهذه سبق بيانها.

وذكر قول الله ﷻ: ﴿كُتِبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ﴾ [الأنعام: ٥٤]، و(كتب) هنا بمعنى أوجب، وإيجاب الله ﷻ على نفسه عند أهل السنة هو إيجاب تفضل وإنعام ليس إيجاب استحقاق، أما المعتزلة فيقولون: يجب على الله ﷻ أشياء إيجاب مقابلة واستحقاق، فيجب عليه أن يدخل الناس الجنة وجوب استحقاق ومقابلة.

قال: ﴿كُتِبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ﴾، والرحمة أوجبها الله ﷻ على نفسه؛ كما جاء في الحديث الذي في الصحيحين أن النبي ﷺ قال: «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ، كَتَبَ كِتَابًا فَهُوَ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ، إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي»، وفي رواية: «تَغْلِبُ غَضَبِي»^(١)، ورحمة الله ﷻ قد كتبها على نفسه، وهذا فضل منه على خلقه ومنه وإنعام، تبارك ربنا وتعالى وتقدس.

بهذه المناسبة يذكر طائفة من أهل العلم عند هذا الموضع الفرق

(١) هذا الحديث ورد بالألفاظ متقاربة من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، رواه البخاري (٣١٩٤، ٧٤٠٤، ٧٤٥٣، ٧٥٥٣)، ومسلم (٢٧٥١)، وأخرجه أحمد بلفظ (سبقت غضبي) في مسنده (٢/٢٥٩).

بين قول المعتزلة وقول أهل السنة في جزاء الأعمال^(١)، فما علاقته بذلك؟

قال الله ﷻ في آية الزخرف: ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الزخرف: ٧٢]، وقال ﷻ: ﴿جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الواقعة: ٢٤]، ونحو ذلك، ففي القرآن كثير من الآيات فيها أن ما جاء المؤمنين من النعيم إنما هو بأعمالهم، فما معنى هذه الباء؟

الجواب: الباء في النصوص التي في القرآن هي باء السببية، وليس في القرآن عند أهل السنة باء مقابلة بين الله ﷻ وخلقه في جزاء الأعمال، فكل آية فيها جزاء العمل واستعملت فيها الباء فمعنى ذلك أن الباء باء السبب؛ لأن النبي ﷺ مَبِينٌ للقرآن، قال ﷻ: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]، وقد بَيَّنَّ ﷻ ذلك بقوله: «لَا يُدْخِلُ أَحَدًا مِنْكُمْ عَمَلُهُ الْجَنَّةَ». قِيلَ: وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: «وَلَا أَنَا إِلَّا أَنْ يَتَغَمَّدَنِي اللَّهُ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ»^(٢).

فقوله: «لَا يُدْخِلُ أَحَدًا مِنْكُمْ عَمَلُهُ الْجَنَّةَ»، يعني: أنه لا يستحق دخول الجنة بعمله، فالنبي ﷺ نفى المقابلة والاستحقاق كما يستحق المخلوق على المخلوق، مثال ذلك: أنا عملت عندك يوماً كاملاً، فأعطيتني أجراً، هذا الأجر استحققه بالمقابلة، أما الله ﷻ فلا يستحق عباده جزاء عملهم بالمقابلة؛ لأنهم مهما بلغت أعمالهم فهي قليلة، والله ﷻ أنعم عليهم كثيراً، قال ﷻ: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ﴾ [سبأ: ١٣].

(١) انظر: الفصل في الملل والنحل (٩٦/٤)، وشرح الطحاوية (ص ٤٩٥)، ورسالة في دخول الجنة لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص ١٤٥ وما بعدها)، ومجموع الفتاوى (٧٠/٨).

(٢) سبق تخريجه (ص ٢٨٦).

فإذا تُنفى باء المقابلة والاستحقاق بالمقابلة، وتثبت باء السببية، ودخول الجنة إنما هو برحمة الله - نسأل الله ﷻ أن يجعلنا وجميع المسلمين من أهلها برحمته - ثم بعد ذلك ترقبهم فيها بقدر أعمالهم، وأما أصل الدخول فهو برحمة الله ﷻ.

إذا لفظ (كتب) في قوله ﷻ: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ بمعنى: أوجب، وهذا من الألفاظ التي يذكر الأصوليون أنها تدل على الوجوب، مثل: كتب، عليكم - بصيغة اسم الفعل - وفرض، وحكم، ونحو ذلك من الألفاظ التي تدل على الوجوب.

نختم هذا المبحث بآية سورة يوسف، وهي قوله ﷻ: ﴿فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [يوسف: ٦٤]، هذه الآية فيها إثبات صفة الرحمة لله ﷻ، وإثبات صفة الرحمة للمخلوق؛ لأن الله ﷻ جعل رحمته أعظم من رحمة المخلوق؛ لقوله: ﴿وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾، فمعنى ذلك أن الله ﷻ رحمة وللمخلوق رحمة، ورحمة الله ﷻ أعظم وأغلب من رحمة المخلوق، وهذا فيه تنصيب على أن الاشتراك في هذا الاسم بين المخلوق والخالق إنما هو اشتراك في بعض المعنى - في بعض المسمى - فالله ﷻ رحيم، والمخلوق يكون رحيمًا، لكن رحمة المخلوق تناسبه، ورحمة الله ﷻ تليق بجلاله وعظمته، وبين الصفة والصفة كما بين الذات والذات، جل ربنا وتعاضم وتقدس.

قال ﷻ هنا: ﴿فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا﴾، ﴿حَافِظًا﴾: تمييز لخير، و(خير) أصلها (أخير)، يعني: أصلها أفعال التفضيل، لكن ما أطلقت العرب أخير بأفعال، فأطلقت خير وشر ونحو ذلك ويريدون به التفضيل في بعض مواضعه.

قال: ﴿خَيْرٌ حَافِظًا﴾، يعني: خير من يحفظ هو الله ﷻ؛ ولهذا من أسماء الله ﷻ (الحفيظ)، وله معانٍ منها:

المعنى الأول: أن (الحفيظ) هو الذي يحفظ أعمال العباد، وهو الذي يحفظ ما يكون في ملكه ﷺ، وحفظه لذلك بحفظ سابق وحفظ لاحق، أما الحفظ السابق بالقدر، وأما الحفظ اللاحق بكتابة الملائكة بما يحصل.

المعنى الثاني: أنه هو الذي يحفظ أوليائه ويحفظ المؤمنين مما يكرهه ﷺ لهم، وهذا حفظ في الدنيا وحفظ في الآخرة، والناس يتنوعون ويتفاوتون في مراتب حفظ الله ﷺ لهم، والنبى ﷺ بين ذلك بقوله: «أَحْفَظُ اللَّهَ يَحْفَظُكَ»^(١)، فمن كان أعظم حفظاً لله كان ﷺ أعظم حفظاً له من غيره.



(١) أخرجه الترمذي (٢٥١٦)، وأحمد في المسند (٢٩٣/١)، وأبو يعلى في مسنده (٤٣٠/٤)، وعبد بن حميد في مسنده (ص ٢١٤)، والطبراني في الأوسط (٥/٣١٦) والكبير (١١٢٤٣)، والحاكم في المستدرک (٦٢٣/٣)، وأبو نعيم في الحلية (٣١٤/١)، والبيهقي في شعب الإيمان (٢١٧/١) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

وَقَوْلُهُ ﷺ: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩].
 وَقَوْلُهُ ﷺ: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَعَظِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ﴾ [النساء: ٩٣].
 وَقَوْلُهُ ﷺ: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اتَّبَعُوا مَا آسَخَطَ اللَّهُ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ﴾ [محمد: ٢٨].
 وَقَوْلُهُ ﷺ: ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾ [الزخرف: ٥٥].
 وَقَوْلُهُ ﷺ: ﴿وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٦].
 وَقَوْلُهُ ﷺ: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٣].

الشرح

هذه الآيات فيها إثبات جملة من الصفات الاختيارية، وهي: الرضا، والغضب، والسخط، والكراهية، والمقت، فالله ﷻ يغضب ويرضى لا كأحد من الورى، فهو ﷻ في غضبه ورضاه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، كذلك كراهية الله ﷻ وسخطه وبغضه ومقته وأسفه كل هذا على النحو الذي يليق بجلاله وعظمته، وأهل السنة والجماعة يثبتون هذه الصفات جميعاً؛ لأنها قد جاءت في الآيات والأحاديث في مواضع كثيرة، ونوع إثباتها بتنوع الدلالات عليها:

* تارة بالفعل الماضي.

* وتارة بالفعل المضارع.

* وتارة بالمصدر، ونحو ذلك من الدلالات.

فإن هذه الصفات الاختيارية ثابتة لله ﷻ كما أثبتنا لنفسه وكما أثبتنا له رسوله ﷺ، ونعني بقولنا: (الصفات الاختيارية) أي: التي تقوم بذات الله ﷻ بمشيئته وقدرته.

وهذه الصفات مما حصل فيها النزاع قديماً، وأول من أحدث القول بأن الصفات الاختيارية لا تثبت لله ﷻ وإنما تؤول هم الكلابية، بل قال ذلك قبلهم الجهمية والمعتزلة، فكما قال المعتزلة: إن كلام الله مخلوق. كذلك قالوا في هذه الصفات التي تقوم بمشيئة الله: هي مخلوقات منفصلة. فالغضب عندهم مخلوق منفصل، ويجعلون الغضب هو أثر الغضب، وكذلك الرضا يجعلونه مخلوقاً منفصلاً، ويقولون: هو مجاز عن النعمة، أو مجاز عن الإنعام، أو الإحسان، أو نحو ذلك، يعني: أن هذه تفسر عندهم بالمخلوقات المنفصلة.

فرام ابن كلاب^(١) أن يأتي بقول يرد به قول أولئك ويثبت به ما دل الكتاب والسنة على إثباته، فأخذ طريقاً وسطاً، وقال: هذه الصفات التي سميت بالاختيارية لا تقوم بذات الله ﷻ بمشيئته وقدرته، وإنما هي صفات قديمة. فعنده الغضب قديم، والرضا قديم، والكراهية قديمة، ومع ذلك فإنه يؤول فيقول: هذه مردها إلى صفة الإرادة. ويقول مثلما يقول الأشاعرة والماتريدية: الغضب إرادة الانتقام، والرضا إرادة الإحسان، ونحو ذلك. فيُرجعون الصفة القديمة إلى الإرادة، فالأشاعرة والماتريدية خالفوا أهل السنة والجماعة في هذا الباب من وجهين:

الأول: أن الصفة قديمة وليست قائمة بذات الله بمشيئته واختياره.

الثاني: أن الصفة لا تليق بالله ﷻ؛ ولهذا يؤولونها بالإرادة.

(١) سبقت ترجمته، راجع (ص ٩٩).

فتحصل لنا أن أولئك المخالفون للكتاب والسنة على مذاهب شتى في هذه الصفات الاختيارية، وأهل السنة والجماعة يثبتون ما دلت عليه النصوص من إثبات صفة الغضب والرضا؛ كما في قول الله ﷻ في آية سورة البينة: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ﴾ [البينة: ٨]، وقوله: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ [الفتح: ١٨]، ونلاحظ في هذه الآية أن زمن الرضا وقت المبايعة، فقوله: ﴿إِذْ يُبَايِعُونَكَ﴾ يعني: حين يبايعونك، و﴿إِذْ﴾ ظرف زمان، وظرف الزمان يُنصب بالواقع فيه؛ كما قال ابن مالك في ألفية^(١):

فَانصِبْهُ بِالْوَاقِعِ فِيهِ مُظْهِرًا كَانَ وَالْأَفَانِيهِ مُقَدَّرًا
وما وقع في هذا الزمن هو رضى الله ﷻ ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ هذا ظاهر في أن الرضا حصل وقت المبايعة أو بالمبايعة، وهذا يعني: أن الرضا لم يكن قديماً، وإنما كان مع المبايعة.

وكذلك آية النساء التي ذكرها الشيخ: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ﴾ [النساء: ٩٣]، فيها إثبات صفة الغضب لله ﷻ، وفيها أن الغضب رُتب على القتل؛ لأنه قال: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا﴾ فأوله شرط، وما بعد الفاء هو جزاء الشرط، قال: ﴿فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾ هذا أول الجزاء، قال: ﴿فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ﴾ فإذا: وقوع الغضب بعد القتل، وكذلك وقوع اللعنة بعد القتل؛ كما أن جهنم كانت جزاءً له بعد أن ارتكب تلك الكبيرة.

وهكذا ترى أن النصوص دلت على إثبات تلك الصفات الاختيارية

(١) انظر: ألفية ابن مالك مع شرح ابن عقيل (٢/١٩٢).

بأنواع من الدلالات، وأن هذه الصفات قائمة بذات الله ﷻ بمشيئته وقدرته، ما معنى أنها قائمة بذات الله بمشيئته وقدرته؟ يعني: أنه ﷻ غضب على المعين بعد أن لم يكن غاضباً عليه، أو رضي عليه بعد أن لم يكن راضياً عنه، ودلالات القرآن ظاهرة وواضحة على ذلك، ففي صفة الغضب قال ﷻ: ﴿وَمَنْ يَحِلِّ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى﴾ [طه: ٨١]، وهذا يدل على أن الغضب حلٌّ، وأولئك يقولون: هو قديم. والله ﷻ قال: ﴿وَمَنْ يَحِلِّ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى﴾ (٨١) وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَنْ تَابَ وَءَامَنَ وَصَلَّاهُ ثُمَّ أَهْتَدَى﴾ [طه: ٨١، ٨٢]، فدللت الآية على أن الغضب يحل بعد أن لم يكن حالاً.

وهذا أيضاً جاء مبيناً في السنة في نصوص كثيرة فيها إثبات هذه الصفات، وفيها أنها قائمة بذات الله بمشيئته وقدرته يتصف الله ﷻ بها متى شاء وكيف شاء، - جل ربنا وتعالى وتعظم وتقدس -، كما جاء في الحديث الذي في الصحيحين في بيان حال أهل الجنة: «إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ لِأَهْلِ الْجَنَّةِ: يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ. يَقُولُونَ: لَبَّيْكَ رَبَّنَا وَسَعْدَيْكَ. فَيَقُولُ: هَلْ رَضِيتُمْ؟ فَيَقُولُونَ: وَمَا لَنَا لَا نَرْضَى، وَقَدْ أُعْطِينَا مَا لَمْ تَعْطِ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ. فَيَقُولُ: أَنَا أُعْطِيكُمْ أَفْضَلَ مِنْ ذَلِكَ. قَالُوا يَا رَبِّ وَأَيُّ شَيْءٍ أَفْضَلُ مِنْ ذَلِكَ؟ فَيَقُولُ: أُحِلُّ عَلَيْكُمْ رِضْوَانِي فَلَا أَسْخَطُ عَلَيْكُمْ بَعْدَهُ أَبَدًا»^(١)، الشاهد من هذا الحديث قوله ﷻ: «أُحِلُّ عَلَيْكُمْ رِضْوَانِي»، يعني: أن الرضوان حل عليهم.

وقال بعدها: «فَلَا أَسْخَطُ عَلَيْكُمْ بَعْدَهُ أَبَدًا»^(٢)، كذلك السخط

(١) أخرجه البخاري (٦٥٤٩)، ومسلم (٢٨٢٩) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٢) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

أَوْ مَا عَلِمْتُ بِأَنَّهُ سُبْحَانَهُ حَقًّا يُكَلِّمُ حِزْبَهُ بِجِنَانٍ =

يكون في وقت دون وقت، وهذا كما جاء في حديث الشفاعة الذي رواه مسلم وغيره، قال ﷺ في سياق ما يحصل في عرصات القيامة: «إِنَّ رَبِّي قَدْ غَضِبَ الْيَوْمَ غَضَبًا، لَمْ يَغْضَبْ قَبْلَهُ مِثْلَهُ، وَلَنْ يَغْضَبَ بَعْدَهُ مِثْلَهُ»^(١)، وهذا يدل على أن غضب الله الذي سيكون في عرصات القيامة غير مسبوق بمثله وغير ملحق بمثله، فهذه صفة اتصف بها الله ﷻ متى شاء، وهذه الأصول بَيِّنَةٌ واضحة جدًا بحمد الله وتوفيقه.

إذا تبين ذلك فإن أهل السنة والجماعة يعتقدون أن ما وصف الله ﷻ به نفسه يجب إثباته لله ﷻ، سواء أكان ذلك من الصفات الذاتية أم من الصفات الفعلية، وكذلك إذا كان من الصفات اللازمة أم من الصفات الاختيارية.

وقول الجهمية والمعتزلة في تفسير تلك الصفات بأنها مخلوقات منفصلة هو قول باطل؛ لأن في هذا نفي للصفة، والله ﷻ أثبت لنفسه تلك الصفات، ثم إن في سبب نفيتهم لتلك الصفات أن الجهمية الذين أصلوا أصول البدع في نفي الصفات وتأويلها وجحدها وتحريفها، أصلوا أصلًا ألا وهو أن الله ﷻ ليس متصفًا إلا بصفة واحدة ألا وهي صفة الوجود، هذا قول الجهمية، والصفات الأخرى يقولون: هذه إذا أُثبتت لزم منها حلول الأعراض فيمن اتصف بها، وإذا قيل بجواز حلول الأعراض فيمن اتصف بها لزم منه أن يكون من حلت به جسمًا. وهذا

= فَيَقُولُ جَلَّ جَلَالُهُ هَلْ أَنْتُمْ رَاضُونَ قَالُوا نَحْنُ ذُو رُضْوَانٍ
أَمْ كَيْفَ لَا نَرْضَى وَقَدْ أَعْظَمْتَنَا مَا لَمْ يَنْلَهُ قَطُّ مِنْ إِنْسَانٍ
هَلْ تَمَّ شَيْءٌ غَيْرُ ذَا فَيَكُونُ أَفْ ضَلَّ مِنْهُ نَسْأَلُهُ مِنَ الْمَنَانِ
فَيَقُولُ أَفْضَلُ مِنْهُ رُضْوَانِي فَلَا يَغْشَاكُمُ سَخَطٌ مِنَ الرَّحْمَنِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/٥٨١).

(١) أخرجه البخاري (٣٣٤٠، ٤٧١٢)، ومسلم (١٩٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

قول باطل، فقدموا لهذا بمقدمة باطلة نتج عنها نتائج باطلة، ثم أولوا النصوص.

وهذا أصل عند الجهمية، وهو الذي به انحرف المعتزلة وانحرف الكلابية وانحرف الأشعرية والماتريدية وكل فرق الضلال في باب الصفات، ما هذا الأصل؟ هو ما يسميه أهل العلم بحلول الأعراض، ولا بأس أن نخرج عليه بقليل من الإيضاح؛ لأن بفهمه يفهم لماذا نفى الجهمية الصفات، ولماذا نفى المعتزلة الصفات ولماذا نفى الكلابية والأشاعرة والماتريدية الصفات.

لماذا نفوها؟ الجواب: نفوها لهذا الأصل ألا وهو القول بأن إثبات وجود الله ﷻ لا يكون إلا عن طريق دليل حدوث الأعراض، فإن جهنم بن صفوان قد تحير في ربه لما قال له طائفة من السُّمَنِيَّةِ^(١) من أهل الهند - من التناسخية الذين لا يقولون بإله ولا برب خالق ولا بمعبود لهم - قالوا له: أثبت لنا أن هذه الأشياء مخلوقة وأن لها خالقاً؟ فتفكر مدة من الزمن، ولأن أولئك لا يقرون بالقرآن اضطر إلى أن يحتج عليهم بالدليل العقلي، ما هذا الدليل العقلي الذي قال به جهنم؟ قال: لدينا أعراض لا يمكن أن تقوم بنفسها - يعني: لا يمكن أن نراها ليس لها هيئة - ما هذه الأعراض؟ قال: مثل اللون، والحرارة، والبرودة، والحركة، هذه الأشياء لا تُرى، فالحركة من حيث هي حركة لا تُرى،

(١) السُّمَنِيَّةُ بضم السين وفتح الميم نسبة إلى سومنات قرية بالهند، وهي فرقة من عبدة الأصنام تقول بقدوم العالم، وإبطال النظر والاستدلال، وزعموا أنه لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس، وأنكر أكثرهم المعاد والبعث بعد الموت، وقال فريق منهم بتناسخ الأرواح في الصور المختلفة. انظر: الفرق بين الفرق (ص ٢٥٣)، ولسان العرب (١٣/٢٢٠)، ومختار الصحاح (ص ١٣٢)، والمصباح المنير (١/٢٩٠)، والتعاريف للمناوي (ص ٤١٥).

والمشي من حيث هو لا يُرى، وكذلك ارتفاع الشيء، يعني: علوه وهبوطه لا يرى، فليس ثم شيء اسمه علو يُرى مجسماً، ولا شيء اسمه مشي يُرى وحده، مثل ما يُرى البناء، ويُرى الجبل.

هذه المعاني سماها أعراضاً، وقال - وهو يُخاطب أولئك السمنية الضالين -: هذه المعاني لا يمكن أن تقوم بنفسها. قالوا: صحيح. قال لهم: إذاً إذا حلت بشيء فهذا الشيء إذاً احتاج لغيره، فليس ثمَّ جسم إلا وفيه أعراض، فلا يقوم الجسم إلا بالأعراض، فليس ثمَّ جسم بلا حرارة ولا برودة، فقال: حلول الأعراض في هذا الجسم معناه أن الجسم محتاج إليها، وما دام أن الجسم محتاج فهو ليس مستقلاً بإيجاد نفسه؛ لأن المحتاج إلى غيره في بعض وجوده، فبالأولى يكون محتاجاً إلى غيره في أصل الوجود، يعني: لو كانت الأجسام أوجدت نفسها لكان يمكن أن تستغني عن هذه الأعراض.

فإثبات هذه الأجسام وأنها لا يمكن أن توجد بنفسها كان عن طريق إثبات حلول الأعراض فيها، والأعراض لا يمكن أن تقوم بنفسها، فلكذلك الأجسام لا يمكن أن تقوم بنفسها، إذاً: فالجسم محتاج إلى غيره في وجوده.

قال: فلا بد من موجد له. قالوا: هذا صحيح. فأثبت لهم أن الأشياء لا بد لها من موجد، ثم قال لهم: هذا الموجد هو الله تعالى، هو الرب ﷻ، هو الخالق الذي أوجد هذه الأشياء من عدم، فسلموا له بوجود الله ﷻ، ثم قالوا له: صف لنا هذا الرب؟ فلما أراد الوصف نظر في الأوصاف التي في القرآن، فكلما أراد أن يصف بوصف وجد أن إثبات هذا الوصف ينقض الدليل الذي أقامه ولم يجد غيره على وجود الله ﷻ، فإذا أثبت أن الله ﷻ متصف بالصفات الذاتية مثل اليدين والوجه، وغير ذلك من الصفات التي يقولون: إنها لا تقوم

بنفسها، وأن من حلت به فهو جسم مثل الأجسام محتاج إلى غيره، وكذلك صفات الغضب والرضا والعلو، ونحو ذلك من الصفات من باب أولى^(١).

هذا الأصل الذي قعده جهم - عامله الله بما يستحق - أضل الأمة؛ لأن كل من أتى بعده من المبتدعة قال: لا يوجد دليل على إثبات وجود الله لمن لا يؤمن بكتاب ولا بسنة ولا رسالة إلا هذا الدليل، وهو دليل حلول الأعراض في الأجسام، وإذا كان كذلك فكل ما ينقض هذا الدليل فلا بد من نفيه أو تأويله، فكان جهم هو أول مَنْ أَصَلَ هذا، وقال: ليس لله صفة إلا صفة واحدة هي الوجود المطلق، ما دام أنه خالق فلا بد أن يكون موجودًا.

وهذه الصفات التي في الكتاب والسنة ماذا يقول فيها؟ قال: هذه كلها مخلوقات منفصلة، فالسميع يعني: المسموعات، والبصير يعني المبصرات، وهكذا في كل الصفات سواء الذاتية أو الفعلية أو الاختيارية أولها بمخلوقات منفصلة.

ثم أتى المعتزلة بعده وقالوا: هناك صفات عقلية، يعني: الدليل الذي أقامه جهم صحيح، وقالوا: هو دليل عقلي، والعقل الصحيح لا يطعن في العقل الصحيح، أو العقل الصريح لا يطعن في العقل الصريح.

ماذا تريدون أيها المعتزلة؟

قالوا: نريد أن نقول إنه ثَمَّ صفات عقلية دل العقل على أن الخالق لا بد أن يكون متصفاً بها. فأثبتوا ثلاث صفات دل عليها العقل.

(١) انظر: مناظرة الجهم للسمنية في: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد (ص ١٩)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز (ص ٥٩١)، ومجموع الفتاوى (٤/ ٢١٨)، واجتماع الجيوش الإسلامية (ص ١٢٩)، وبيان تليس الجهمية (١/ ٣١٩).

ثم أتى الكلابية أتباع عبد الله بن سعيد بن كلاب، وكان لهم ميل إلى أهل الحديث، لكنهم وجدوا أن أهل الحديث لم يقيموا دليلاً عقلياً على وجود الله، وكذلك السلف لم يقيموا دليلاً عقلياً - كما يزعمون - فأخذوا بطريقة خلطوا فيها بين طريقة الجهمية وطريقة أهل الحديث، فأثبتوا مع التأويل، سبع صفات عقلية، مثلما قال المعتزلة: العقل الصريح لا يناقض العقل الصريح. وقالوا: هي ليست ثلاث صفات بل هي سبع.

وتبعهم على ذلك الأشعرية والماتريدية، وزادوا صفة ثامنة هي صفة التكوين، وقالوا: هي ثمان صفات وليست سبعاً، وكلها صفات عقلية. المقصود من هذا أن تفهم حينما يقول أحد من أئمة السلف عن بعض من يؤول الصفات: إن فلاناً جهمي - ولو كان أشعرياً - فإن بعض الناس يستعظم هذا ويقول: لماذا يقولون عن فلان الذي أوّل صفة إنه جهمي؟

الجواب عن ذلك: أنه ما أوّل الصفات إلا وقد رضي أصل الجهمية الذي من أجله أوّل، فهو تبعهم في تأصيل ما يُثبت أو ما ينفي من صفات الله ﷻ من حيث التأصيل، نعم قد يكون خالفهم في بعضها لكن من حيث التأصيل رضي بتلك الطريقة.

نعود إلى الصفات التي جاءت في الآيات التي ذكرها شيخ الإسلام، وهي: صفة الغضب، والرضا، والكراهية، والمقت، والأسف، والبغض من الله ﷻ، كل هذه الصفات الاختيارية يسمونها: أعراضاً، ويقولون: لا يجوز القول بأن الله متصف بها؛ لأن معنى ذلك حلول الأعراض فيه ﷻ. وتارة يقولون: معنى ذلك حلول الحوادث فيه ﷻ، وصار بذلك محلاً للحوادث.

وإذا صار محلاً للحوادث ماذا يصير عند الأشاعرة، والماتريدية،

والكلابية؟ قالوا: إذا صار محلاً للحوادث معناه أنه جسم، ولهذا بعضهم يختصر هذا الطريق ويقول: نؤول. لماذا تؤول؟ قال: لأن إثبات هذه الصفات يقتضي الجسمية... إلى آخره.

إذاً: هذا التأصيل البشع الضال المضل الذي أصله جهم وتبعه عليه الذين يعتقدون في أنفسهم أنهم كانوا عقلاء، هذا كان أضر شيء على الأمة فيما يتصل باعتقادها بنصوص الصفات، فخاض غمرة ذلك أكثر الأمة ورضوا بهذا الأصل البشع الذي أصله الكافر المضل جهم بن صفوان عليه من الله ما يستحق. فإذا أردت أن تنقض مسألة من مسائل أهل البدع تذكر هذا الأصل، لأنهم إذا كانوا حذاقاً في طريقتهم، فإنهم يعلمون هذا الأصل؛ ولهذا شيخ الإسلام في «التدمرية» نقض هذا الأصل بعدد من القواعد^(١).

فهذه الآيات التي ذكرها الشيخ دلت على إثبات صفة الرضا لله ﷻ، والرضا صفة لله ﷻ قائمة به، فهو ﷻ يرضى متى شاء وكيف شاء، ومن قال: إن الرضا قديم؛ كمن يقول: رضاه عن المؤمن قديم، وغضبه على الكافر قديم، فليس هذا بمقولة للسلف، بل هي مقولة لأهل البدع، لماذا؟ لأننا نقول: إن الله ﷻ رضي عن المؤمن بعد إيمانه، فإذا كفر غضب عليه، فيكون في حق المرتد - عند أهل السنة والجماعة - رضي عنه لما كان مؤمناً، وغضب عليه لما ارتد.

وأولئك - الأشاعرة والماتريدية وغيرهم - يقولون: الرضا قديم، فمن علم الله ﷻ أنه يوافيه بالإيمان - يعني: يموت بالإيمان - فهو راضٍ عنه ولو كان كافراً، يعني: خالد بن الوليد عندهم في أيام معركة أحد، وهو يرمي المسلمين بالنبل، ويقتل من يقتل من المسلمين، كان

(١) انظر: التدمرية (ص ٤٠ - ٥٠).

إِذْ ذَاكَ مُرَضِيًّا عَنْهُ، وَأَبُو سَفِيَّانٍ لَمَّا قَاتَلَ النَّبِيَّ ﷺ فِي بَدْرٍ، وَفِي أَحَدٍ، كَانَ إِذْ ذَاكَ - عَنْدهُمْ - مُرَضِيًّا عَنْهُ، لِمَاذَا؟ قَالُوا: لِأَنَّ اللَّهَ عَلِمَ أَنَّهُ يُوَافِيهِ بِالْإِيمَانِ، يَعْنِي: يَمُوتُ عَلَى الْإِيمَانِ، كَذَلِكَ الْمُؤْمِنُ إِذَا كَانَ فِي عِلْمِ اللَّهِ ﷻ أَنَّهُ يَمُوتُ عَلَى الْكُفْرِ؛ فَإِنَّهُ حَتَّى فِي حَالِ إِيْمَانِهِ عَنْدهُمْ مَغْضُوبٌ عَلَيْهِ.

وَلَا شَكَّ أَنَّ هَذَا يُلْزَمُ مِنْهُ لَوَازِمُ بَاطِلَةٌ، فَمَنْ كَانَ فِي حَالِ الْإِيمَانِ مَغْضُوبٌ عَلَيْهِ وَوَفَّقَ إِلَى أَعْمَالٍ كَثِيرَةٍ، هَلِ اللَّهُ ﷻ يُوَفِّقُ مَنْ هُوَ مَغْضُوبٌ عَلَيْهِ؟ يَعْنِي: يُلْزَمُ عَلَى أَقْوَالِهِمْ لَوَازِمُ بَاطِلَةٌ كَثِيرَةٌ.

إِذَا هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ مُهِمَّةٌ؛ لِأَنَّ بَعْضَ النَّاسِ قَدْ لَا يَدْقُقُ فِيهَا، وَهِيَ أَنَّ الرِّضَا وَالْغَضَبَ وَالْبَغْضَ وَالْكَرْهَ وَالْمَقْتِ وَالْأَسْفَ مِنْ هَذِهِ الصِّفَاتِ الَّتِي جَاءَتْ الْأَدْلَةُ بِهَا، هَذِهِ كُلُّهَا مُتَعَلِّقَةٌ بِمَشِئَةِ اللَّهِ ﷻ، وَلَيْسَتْ قَدِيمَةٌ كَمَا يَقُولُ أَوْلَئِكَ.

فَفِي قَوْلِهِ ﷻ: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩]، رِضَا اللَّهِ ﷻ عَنِ الْعَبْدِ صِفَةً مِنَ الصِّفَاتِ، وَفِي قَوْلِهِ ﷻ: ﴿وَعَظِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ﴾ [النساء: ٩٣]، الْغَضَبُ صِفَةً مِنَ الصِّفَاتِ أَيْضًا، مَاذَا يَقُولُ الْمُؤُولَةُ؟

يَقُولُونَ: الرِّضَا إِرَادَةُ الْإِنْعَامِ، وَالْغَضَبُ إِرَادَةُ الْإِنْتِقَامِ. فَإِذَا سَأَلْتَهُمْ عَنِ الْغَضَبِ مَا هُوَ، وَلِمَاذَا قَلْتُمْ: هُوَ إِرَادَةُ، وَلَمْ تَقُولُوا: الْغَضَبُ هُوَ الْغَضَبُ؟

قَالُوا: لِأَنَّ الْغَضَبَ هُوَ ثَوْرَانُ دَمِ الْقَلْبِ، وَإِثْبَاتُ الْغَضَبِ يَقْتَضِي إِثْبَاتَ الْجَسْمِيَّةِ، وَهَذَا غَيْرُ لَائِقٍ بِاللَّهِ.

وَقَوْلُهُمْ هَذَا مُرَدُّودٌ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الوجه الأول: أَنَّ الْغَضَبَ صِفَةٌ مِنَ الصِّفَاتِ يَشْتَرِكُ فِيهَا الْخَالِقُ وَالْمَخْلُوقُ، وَأَنْتُمْ حَدَدْتُمْ - فِي تَعْرِيفِ الْغَضَبِ - مَا عَقَلْتُمُوهُ مِنْ

المخلوق؛ لأنكم فسرتم الغضب بأنه ثوران الدم في القلب، وهذا في المخلوق، لكن هل هذا هو الغضب بشكل عام في المَلِكِ، وفي الإنسان، وفي جميع المخلوقات؟

الوجه الثاني: أن ثوران دم القلب هل هو الغضب عينه أم هو أمر نشأ عن الغضب؟ فالتأمل يرى أن ثوران الدم في القلب وامتلاء العروق بالدم - كما يقولون: إن هذا الغضب - هو في الواقع غضب أولاً ثم حصلت هذه الأشياء، فإذا غليان دم القلب وانتفاخ العروق والأوداج وتغير لون الوجه، هذه ليست الغضب بعينه، وإنما هي أشياء نتجت عن الغضب في الإنسان، فإذا إذا عُرِّفَ الغضب بذلك التعريف صار باطلاً؛ لأنه تعريف للشيء بأثره، وهذا ليس بمستقيم عند المُعرفين، وعند أهل اللغة، وعند جميع العقلاء.

إذاً: فكلامهم باطل؛ لأن من قال: إن الغضب إرادة الانتقام، والرضا إرادة الإنعام أو الإحسان. هذا نفى للصفة؛ لأنه نفى صفة الرضا والغضب وجعل بدلها صفة الإرادة، وهذا باطل.

الآن تتعجب من أصحاب هذه الفرق الضالة أنهم أحياناً يعتزون بعقولهم، وهم في الواقع يخطئون في أساسيات، لكن سبحان من طمس على بصائرهم، فإذا سألت أحدهم وقلت له: لماذا فسرت الغضب بالإرادة؟ قال: لأن الغضب لا يليق بالله، لأنه من آثار الأجسام. فإن قلت له: عرف الإرادة، هل الله له إرادة والمخلوق ليس له إرادة؟ قال: المخلوق له إرادة. لأنه لا يستطيع أن ينفي الإرادة عن المخلوق، وإذا كان للمخلوق إرادة فمعنى ذلك أن التشبيه قد حصل، فإذا صار المخلوق له إرادة، ومعنى ذلك أن الإرادة هذه من صفات الأجسام على تقسيمكم، فكيف وصفتم الله ﷻ بها؟

قالوا: دل الدليل العقلي على وجوب الاتصاف بالإرادة.

نقول: ولماذا لم يدل دليل على أن الإرادة في الله تثبت الجسمية؛ كما أن الإرادة في المخلوق تثبت الجسمية؟

قالوا: لا، الإرادتان مشتركان في اللفظ لكن مختلفتان في الحقيقة، إرادة المخلوق تناسبه وإرادة الله وَعَلَى تناسبه.

فإذا قالوا ذلك - كما قال شيخ الإسلام في التدمرية - فقد طعنوا أنفسهم، ولهذا يقول شيخ الإسلام: «كل واحد من النفاة لِمَا أخبر به الرسول ﷺ من الصفات لا ينفي شيئاً فراراً مما هو محذور إلا وقد أثبت ما يلزمه فيه نظير ما فر منه، فلا بد في آخر الأمر من أن يُثبت موجوداً واجباً قديماً متصفاً بصفات تميزه عن غيره، ولا يكون فيها مماثلاً لخلقه...»^(١)، فإذا ناظرت الجهمي فاطعنه بهذه الصفة التي أثبتها، وقل له: المخلوق متصف بالوجود أم غير متصف؟ سيقول: متصف بالوجود. فتقول له: إذا اقتضى التماثل والتشبيه والتجسيم - على قولكم - لأنهما اشتركا في صفة. فيلزمه فيما بقى ما لم يثبت، كذلك الكلائية أو المعتزلة أو الأشعرية أو الماتريدية... إلى آخره، يلزمهم ذلك.

إذا لا فرار عند أي نافي للصفات أن يثبت ولو صفة واحدة، فإذا أثبت صفة فقل له: ما معنى هذه الصفة؟

فإن قال: معناها كذا. قل: والمخلوق فيه هذه الصفة، فإذا اقتضى التجسيم أو التشبيه، فإذا قال: لا، هذه تناسب الخالق وهذه تناسب المخلوق. فقل: قل أيضاً ذلك في كل الصفات؛ إذ القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر، وكذلك القول في بعض الصفات كالقول في الذات يُحتذى فيه حذوه وينهج فيه منهاجه.

إذاً: لاشك أن قولهم بنفي الصفات أو تأويلها واضح البطلان،

لكن احتاج الأمر إلى شيء من التفصيل؛ لأن كثيراً ممن يتعرضون للتفسير، وخاصة بعض الذين يُدرّسون في الكليات - أو أحياناً في الثانوي - قد يأتي بعضهم إلى هذه النقاط ويخوض في بعض أقوال المبتدعة، ويأتي طالب العلم ولا يحسن الرد ولا إقامة الحجة فلا يقيم الحجة، وحجج أهل السنة والجماعة - بحمد الله - هي من أوضح الحجج في العقليات، ومن أنصح الحجج في النقليات والله الحمد والمنة.

ثم إن هذه الصفات التي ذكرها الشيخ رحمته الله فيما استدل به عليها من الآيات فيها ثم صفات مشتركة في الأصل مثل صفة البغض، وصفة الغضب، فقول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا ءَاسَفُونَا اُنْتَقِمْنَا مِنْهُمْ﴾ [الزخرف: ٥٥]، هنا الأسف يُطلق على شدة الغضب، ويُطلق أيضاً على شدة الحزن والحسرة - يعني: في اللغة - فيقول: أسفت وآسفني فلان إذا أغضبه أو أحزنه، فهنا الأسف هو من جنس الغضب، فينبغي الانتباه إلى أن الصفة قد يكون لها أصل، وبعض الصفات تكون متنوعة اللفظ ولكنها مشتركة في الأصل، فالغضب منه الأسف وقد يكون منه أشياء أخرى، كذلك البغض، فقد استدل الشيخ على إثبات البغض لله تعالى بقوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ اُبْعَاطَهُمْ فَبَطَلَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٦]، وقوله تعالى: ﴿كَبُرُ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ اَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٣]، والمقت هو أشد البغض، إذًا: البغض جنس منه الكراهية ومنه المقت.. إلى آخره، فإثبات أصل الصفة لا يعني أن الصفات الآخر مردها إلى هذا الأصل، يعني: لا نقول المقت هو البغض أو الكراهية؛ لأن كل صفة من صفات الله تعالى تُثبت على ما دل عليه النص، لكن لها أصل ولها جنس، فالمقت من جنس البغض؛ ولذلك فسروه بأنه أشد البغض، أي: ليس هو البغض فقط بل البغض الشديد، والبغض له مراتب متعددة.

إذاً الخلاصة في هذا الأمر: أن هذه الصفات وإن كانت عند التفسير

قد يقرب بعضها من بعض لكن لا يُقال: إن معنى صفة أثبتها الله لنفسه هو معنى صفة أخرى بالترادف المطلق. لكن يقال: هي من جنسها. مثل ما تكلم الأئمة - كشيخ الإسلام وغيره - في الصفات التي هي من جنس الحركة؛ كالإتيان، والمجيء، والنزول، والعلو... إلى آخره.

بقي من الكلام على الآيات قوله **وَعَلَيْكَ**: ﴿وَعَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ﴾ [النساء: ٩٣]، اللعن من الله **وَعَلَيْكَ** هو الطرد والإبعاد من الرحمة، والطرد والإبعاد من الرحمة قد يكون طردًا وإبعادًا دائمًا، وقد يكون طردًا وإبعادًا مؤقتًا، ففي حق المؤمن الذي ثبت له الإسلام إذا لعن الله **وَعَلَيْكَ** من فعل كذا؛ كغضبه **وَعَلَيْكَ** على القاتل ولعنه، فيكون اللعن هنا طردًا وإبعادًا مؤقتًا عن رحمة الله **وَعَلَيْكَ**، يعني: أنه قد يُعَذَّب في النار حينًا من الزمن ثم يخلص منها بإسلامه وتوحيده، فما جاء في النصوص من اللعن لمن فعل كذا - ولو كان مسلمًا - يُحمل على أنه طرد وإبعاد مؤقت؛ وذلك مثل لفظ التحريم: حرم الله الجنة على من فعل كذا، هذا التحريم تحريم مؤقت، وهناك التحريم الأبدي هذا للكفار.

فإذا اللعن طرد وإبعاد من رحمة الله، وهو دائم بالنسبة للكافر ومؤقت بالنسبة للمسلم الذي فعل كبيرة استحق عليها اللعن، أو مات على ذلك ولم يتب^(١).

كيف يحصل اللعن من الله **وَعَلَيْكَ**؟

قال شيخ الإسلام **رَحِمَهُ اللَّهُ** وأئمة السنة^(٢): يحصل اللعن من الله بالقول وليس بالمعنى فقط؛ كأن يقول الله **وَعَلَيْكَ** ألعن فلانًا، أو لعنت فلانًا، أو نحوه، فإذا قوله **وَعَلَيْكَ** هنا: ﴿وَعَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ﴾ أي:

(١) انظر: الصارم المسلول على شاتم الرسول (٢/٨٧).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (١٥/٣٦٥، ٣٦٦)، ودقائق التفسير (٢/٤٥٨) وتيسير العزيز الحميد شرح كتاب التوحيد (ص١٥٧).

لعنه بقوله وَعَجَلٌ، فإذا جاء في النص: لعن الله كذا، يعني: أن الله وَعَجَلٌ
لعنه بالقول، وقوله وَعَجَلٌ: ﴿أُولَئِكَ جَزَاءُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ
وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [آل عمران: ٨٧] يعني: أن الله يلعنه قولاً، أي: يأمر
بطرده وإبعاده من رحمته قولاً، وأما الملائكة والناس فهم يدعون بأن
يكون أولئك من الملعونين.



وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ﴾ [البقرة: ٢١٠].

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨].

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا ۖ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢١، ٢٢].

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَمِ ۖ وَنُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا﴾ [الفرقان: ٢٥].

الشرح

هذه الآيات فيها ذُكر صفات من جنس واحد، وهي: صفة الإتيان والمجيء والنزول لله ﷻ، وشيخ الإسلام رحمه الله ذكر هذه الآيات كمثال، وإلا فالآيات والأحاديث التي فيها ذكر مجيء الله ﷻ وذكر إتيانه وذكر نزوله كثيرة، بحيث يُقطع معها بأن المراد بتلك الصفات حقائقها التي دلت عليها ظواهر الألفاظ^(١).

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

وَاللَّهُ مَا احْتَمَلَ الْمَجِيءُ سِوَى مَجِي	ءِ الذَّاتِ بَعْدَ تَبَيُّنِ الْبُرْهَانِ
مِنْ أَيْنَ يَأْتِي يَا أُولِي الْمَعْقُولِ إِنْ	كُنْتُمْ ذَوِي عَقْلٍ مَعَ الْعِرْفَانِ
مِنْ فَوْقِنَا أَوْ تَحْتِنَا وَأَمَامِنَا	أَوْ عَنِ شِمَائِلِنَا وَعَنِ أَيْمَانِ
وَاللَّهُ لَا يَأْتِيهِمْ مِنْ تَحْتِهِمْ	أَبَدًا تَعَالَى اللَّهُ ذُو السُّلْطَانِ
كَلَّا وَلَا مِنْ خَلْفِهِمْ وَأَمَامِهِمْ	وَعَنِ الشَّمَائِلِ أَوْ عَنِ الْإِيمَانِ =

ففي قوله ﷻ: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَفُضِيَ الْأَمْرُ﴾، قوله: ﴿إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ يعني: يوم القيامة للفصل بين العباد، وفي هذه الآية وصف الله ﷻ نفسه بصفة الإتيان، وكذلك في الآية الثانية بقوله: ﴿أَوْ يَأْتِكَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾، فقوله: ﴿أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ﴾ فيه إثبات صفة الإتيان لله ﷻ.

وقال ﷻ: ﴿كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا ۖ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ قوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ فيها إثبات صفة المجيء لله ﷻ، وقوله: ﴿وَيَوْمَ تَشَقُّ السَّمَاءُ بِالسَّعْيِ﴾ فيها إثبات صفة النزول لله ﷻ يوم القيامة لفصل القضاء، وجه الدلالة: أن تشقق السماء بالغمام هو مقدمة ذلك النزول؛ كما بينت ذلك السنة، وكما دل عليه قوله ﷻ: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠]، فقوله ﴿وَيَوْمَ تَشَقُّ السَّمَاءُ بِالسَّعْيِ﴾ تفسرها آية البقرة.

كذلك السنة فيها إتيان الله ﷻ يوم القيامة للفصل بين العباد، وكذلك فيها إثبات نزوله ﷻ.

وهذه الصفات - في هذه الآيات - ذكرت بصيغة الفعل، فقال ﷻ: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ﴾، وقال ﷻ: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ﴾، وقال الله ﷻ: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾، وقال ﷻ: ﴿وَيَوْمَ تَشَقُّ السَّمَاءُ بِالسَّعْيِ﴾، يعني: وجاء ربك أو أتى الله، والتعبير بالفعل -

= وَاللَّهُ لَا يَأْتِيهِمْ إِلَّا مِنْ أَلْغُلُو الَّذِي فَوْقَ كُلِّ مَكَانٍ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (١/٥١٤، ٥١٥).

وقال القحطاني في نونيته (ص ١٧):

وَاللَّهُ يَوْمَئِذٍ يَجِيءُ لِعَرْضِنَا مَعَ أَنَّهُ فِي كُلِّ وَقْتٍ دَانِي

وَالْأَشْعَرِيُّ يَقُولُ يَأْتِي أَمْرُهُ وَيَعِيبُ وَصَفَ اللَّهُ بِالْإِتْيَانِ

وَاللَّهُ فِي الْقُرْآنِ أَخْبَرَ أَنَّهُ يَأْتِي بِغَيْرِ تَنْقُلٍ وَتَدَانٍ

كما هو معروف - مشتمل على شيئين: مشتمل على زمن وحدث، والحدث هو مصدر لذلك الفعل، فإذا: في قوله: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ فيها زمن ذلك الفعل وهو المستقبل، وفيها الحدث الذي هو الإتيان، كذلك قوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ فيه الزمن وفيه المجيء الذي هو المصدر، وهكذا في غيرها من الآيات.

ولا يُشكل على هذا قول طائفة من أهل السنة: إن باب الأفعال أوسع من باب الصفات. وذلك أن مرادهم بقولهم هذا أنه قد يُطلق الفعل ولا يُراد به إثبات الصفة من كل وجه، وهذا مثل قوله ﷻ: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥] وقوله ﷻ: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢] وقوله ﷻ: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ﴾ [البقرة: ٩]، ونحو ذلك مما فيه الفعل، فهذا منقسم، فكل فعل يُطلق لاشك أنه مشتمل على الحدث، والحدث وصف، وما قالوه من أن باب الأفعال أوسع يعنون به أنه ليس كل فعل أُضيف إلى الله ﷻ يكون فيه إثبات الصفة على وجه الإطلاق، بل قد يُطلق الفعل ويُراد به إثبات الصفة على وجه التقييد.

لا شك أن باب الأفعال أوسع من باب الصفات، فربما يُطلق الفعل ويكون عند إثبات الصفة مقيداً كما تقول: يمكر الله ﷻ بمن مكر به، أو تقول: الله ﷻ من صفاته الاستهزاء بمن استهزأ به، ومن صفاته خداع من خادعه، ومن صفاته كيد من كاده ومن كاد أوليائه، ونحو ذلك.

قوله ﷻ: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾، وفي الآية الأخرى: ﴿أَوْ يَأْتِي رَبُّكَ﴾، وفي الثالثة: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾، ونحو ذلك، هذه الصفات هي من جنس واحد، وهي: الإتيان، والمجيء، والنزول، ومثلها صفة الهرولة، ونحو ذلك من الصفات التي هي - كما يقول شيخ الإسلام

وغيره^(١) - من جنس الحركة، وهذه الصفات جنس واحد ودلالاتها متقاربة، ففيها إثبات صفة الإتيان، وإثبات صفة المجيء، والمجيء يكون عن إتيان، والإتيان يكون بمجيء، كذلك فيها إثبات صفة النزول.

أما لفظ الحركة فهو لفظ لم يرد لا في الكتاب ولا في السنة إثباته لله ﷻ، وأما استعمال لفظ الحركة؛ كما جاء في رد عثمان بن سعيد الدارمي على بشر المريسي^(٢)، وكما جاء في أقوال بعض أصحاب أحمد، وكما استعمله شيخ الإسلام^(٣)، قالوا: الحركة يُراد بها معناها في اللغة، وهو: الانتقال بالفعل من شيء إلى شيء، هذا أصل الحركة، وقد تكون حركة نفس، وقد تكون حركة ذات، وقد تكون حركة فعل، وقد تكون حركة صفة، هذا في اللغة، يعني: بابها فيه سعة؛ ولهذا لم تُستعمل في الكتاب ولا في السنة لله ﷻ بلفظ الحركة، أما أفرادها فكثيرة، منها: وصف الله ﷻ بصفة الإتيان، والمجيء، والنزول، والتقرب، والهولة، ونحو ذلك.

أما المبتدعة فهم يدعون المجاز في هذه الصفات الفعلية، والمجاز

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٥/٤٣٦، ٤٥٨)، (٦/١٥٦)، وأقاويل الثقات (٦٣، ٢٠٠).

(٢) انظر كلام الإمام عثمان بن سعيد الدارمي في رده على بشر المريسي (١/٢١٥).

(٣) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ فِي مجموع الفتاوى (٨/٢٠، ٢١): «القول الثالث: إثبات الفعلين اللازم والمعتدى كما دل عليه القرآن... وقد صرح أئمة هذا القول بأنه يتحرك؛ كما ذكر ذلك حرب الكرمانى عن أهل السنة والجماعة، وسمى منهم: أحمد ابن حنبل، وسعيد بن منصور، وإسحاق بن إبراهيم، وغيرهم، وكذلك ذكره عثمان بن سعيد الدارمي عن أهل السنة، وجعل نفي الحركة عن الله ﷻ من أقوال الجهمية التي أنكرها السلف، وقال: كل حي متحرك ومالا يتحرك فليس بحي، وقال بعضهم: إذا قال لك الجهمي: أنا كافر برب يتحرك، فقل: أنا مؤمن برب يفعل ما يشاء». اهـ.

وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٢/٥١)، وبيان تلبس الجهمية (١/٤٠٥).

معناه عندهم: أن ثم حذف في الكلام، فقوله **وَعَلَى**: **﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾** يعني: إلا أن يأتيهم أمر الله، أو إلا أن يأتيهم عذاب الله **﴿فِي ظُلْمٍ مِّنَ الْعَمَامِ﴾**، كذلك قوله: **﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾** يقولون: وجاء أمر ربك، أو وجاء مُلْكُ ربك. وهذا ونحوه يسمونه مجاز الحذف، يعني: أنه حُذف بعد الفعل كلمة هي فاعل الفعل، أو هي التي يضاف إليها الفعل، أما الله **وَعَلَى** عندهم فليس بمتصف بمجيء ولا إتيان ولا نزول ولا غير ذلك، فكل موضع فيه إثبات تلك الصفات لله **وَعَلَى** يحرفونه بالمجاز، ويقولون: ثم مجاز حذف.

ومن أصول الرد عليهم: أن المجاز - كما سبق بيانه - فيه ترك للمعنى الأول لأجل المعنى الثاني لعلاقة بينهما، وهذا لا يُصار إليه إلا إذا امتنع الأول، أو لم يُناسب، وهذا على كلامهم، يعني: ننزل معهم في إثبات المجاز، فعلى قاعدة المجاز عندهم: أنه لا يقال بالمجاز - بنقل اللفظ من المعنى الأول إلى المعنى الثاني لعلاقة - إلا إذا لم يناسب المقام أو لم يصح الكلام؛ كما قالوا في قوله **وَعَلَى**: **﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾** [يوسف: ٨٢]، قالوا: هنا فيه مجاز حذف يعني وأسأل أهل القرية لأن القرية لا تُسأل في نفسها وإنما يسأل أهلها، وقوله: **﴿وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾** على هذا النحو أيضاً، يعني: وأسأل أصحاب العير، وهكذا في كل موضع فيه مجاز حذف كما ادعوه.

نقول: إن قيل به - وقد سبق بحث مفصل في المجاز وإبطاله، وأن المجاز ليس بصحيح - فليس المقام مقاماً واحداً؛ لأن مجاز الحذف يُصار إليه إذا كان الكلام مشكلاً ولا يمكن إلا بإثبات مجاز الحذف، وهذا إذا قيل به في **﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾** ونحو ذلك، فذلك للإشكال الواقع في أن القرية لا تُسأل، وأما قوله **وَعَلَى**: **﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾** فلو كان الإتيان الذي

أثبتته الله ﷻ لنفسه في موضع واحد جاء في موضع واحد فقط هو ونظائره مثل المجيء والنزول... إلى آخره، فربما كان لهم وجه في التعلق، لكن النصوص متكاثرة في إثبات الإتيان وفي إثبات المجيء، ومحال أن يكون الكلام كله على هذا ذاهب إلى الحذف في كل موضع؛ لأن معنى ذلك أن الصفات الفعلية كلها فيها مجاز حذف، وهذا معناه نفى كل صفة فعلية لله ﷻ، وهذا يؤول إلى تعطيل الله ﷻ عن صفاته الفعلية، ولا شك أن هذا باطل. أيضًا هذه الآيات فيها إثبات الحقيقة، ولا يمكن أن يُقال: إن الآيات لا تدل على حقيقة ما جاء فيها من الصفات؛ إذ إن هذه الآيات ظاهر فيها أن المراد الصفة، فانظر مثلاً إلى قوله ﷻ: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾ المجاز الذي ادعوه: أن يأتي أمر الله، أو يأتي عذاب الله في ظلل من الغمام، لا يناسب ذلك البتة، كذلك قوله ﷻ: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ لا يناسب أن يكون المقام: وجاء أمره، أو جاء عذابه، أو نحو ذلك؛ لأن السياق يدل على أن المجيء والإتيان ونحو ذلك بذاته ﷻ.

إذا ما ادعوه من هذا يبطل بأوجه:

الأول: رد المجاز من أصله.

الثاني: التنزل معهم وإبطال ما ادعوه من أن هذه الآيات فيها مجاز بنفي دعوى المجاز فيها بخصوصها.

إذا تقرر هذا؛ فإن الإتيان والمجيء ونحوه ورد في النصوص على جهتين:

الأولى: أنه يَرِدُ مطلقاً.

الثانية: أن يَرِدُ مقيداً^(١).

(١) انظر: مختصر الصواعق المرسلة (ص ٣٦٩).

ونعني بالمطلق أنه لا يتعدى، ونعني بالمقيد أن يكون متعدياً، ومثال المطلق ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ هنا المجيء لم يتعد إلى شيء، ومثله ﴿إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ يعني: يأتي الله أولئك، وهذا معناه أنه تعدى من جهة المفعول، لكن ليس من جهة كون الله ﴿وَجَاءَ﴾ أتاهم، فقوله: ﴿إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ فيه أن الإتيان هنا صفة لله ﴿وَجَاءَ﴾، وهذا من قسم المطلق؛ لأن التعدي هنا ليس متعدياً بالفعل، يعني: بالصفة، وإن كان في اللغة قد تعدى الفعل إلى المفعول.

فالمطلق ما فيه الوصف، وأما المقيد فهو ما يكون مُعْدِي إلى شيء بحرف أو بمفعول وتكون التعدية هذه ليس ظاهراً فيها الصفة، مثاله: قوله ﴿فَأَنَّ اللَّهَ بَيَّنَّاهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦]، هنا تعدى الإتيان إلى البنيان من القواعد، قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ: فدلَّت الآية على أن صفة الإتيان هنا هي إتيان عذابه؛ وذلك لأنه ما بين البنيان وبين القواعد.

كذلك قوله ﷺ في الحديث: «اللَّهُمَّ لَا يَأْتِي بِالْحَسَنَاتِ إِلَّا أَنْتَ»^(١)، هنا «يأتي بالحسنات» هذا عُدي، فيكون الإتيان هنا ليس إتيان الذات، وإنما هو إتيان الصفات. وهكذا في مواضع كثيرة يأتي الإتيان مقيداً، ويكون المراد الإتيان بالصفات: إما عذاب الله، وإما رحمته، أو الإتيان ببعض خلقه؛ كملائكته ونحو ذلك.

أما المطلق فهذا فيه إثبات الصفة، وهذا ظاهر من نحو الأمثلة التي ذكرنا؛ كقوله ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾، فيها من البحث أن النظر هنا بمعنى الانتظار ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا﴾، فالنظر له استعمالات،

(١) أخرجه أبو داود (٣٩١٩)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٣١٠/٥)، وابن قانع في معجم الصحابة (٢/٢٦٢)، وابن السني في عمل اليوم والليلة (ص ٢٥٥)، والبيهقي في الكبرى (٨/١٣٩)، وفي شعب الإيمان (٢/٦٣) من حديث عروة بن عامر رَحِمَهُ اللهُ.

ومنها أن يكون النظر بمعنى الانتظار، ومن ضوابطه أن يكون بعد النظر «إلا» وقبله استفهام، وقد يكون النظر بمعنى الرؤية إذا عُدي بـ (إلى)، أو إذا ذُكر محل النظر وهو الوجه، فيكون رؤية العين، فإذا يأتي النظر فيكون:

* بمعنى الانتظار، وهذا له ضابط.

* بمعنى الرؤية، إذ عُدي بـ (إلى) أو ذُكر محله وهو الوجه.

* محتملاً الانتظار أو الرؤية إذا عُدي إلى المفعول بنفسه؛ كما تقول: (نظرت محمداً)، فيحتمل أن يكون المعنى انتظرته، أو يكون المعنى رأيته.

وقوله هنا ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا﴾ بمعنى هل ينتظرون، ويأتي بحث ذلك مفصلاً - إن شاء الله - في بحث رؤية الله ﷻ.

قوله: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾ الظلل جمع ظلة، والظلة هي ما يُظل المرء أو يظل الشيء، وقد تكون بالغمام، وقد تكون بغيره مما يُظل، لهذا قال بعدها: ﴿مِنَ الْغَمَامِ﴾ والغمام هو: السحاب الأبيض الرقيق الناصع البياض الخفيف الجميل، وهذا يسبق نزول الله ﷻ لفصل القضاء بين العباد يوم القيامة، وهذا كما قال ﷻ في آية الفرقان: ﴿وَيَوْمَ تَشْقَى السَّمَاءُ بِالْغَمَمِ وَنُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا﴾ [الفرقان: ٢٥]، والملائكة ينزلون أيضاً ويكونون صفوفاً؛ كما دل على ذلك قوله ﷻ: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]، وهل يحيطون بأهل المحشر، أو صفوفاً يحيطون بالأرض من أطرافها؟ فهذا فيه قولان، والأظهر أنهم يكونون صفوفاً يحيطون بأهل المحشر من الجن والإنس؛ وذلك بحسب ما يكونون عليه من الأرض، والملائكة تنزل وتحقق بالإنس والجن وتكون من ورائهم صفوفاً؛ صفّاً بعد صف.

قال ﷻ في الآية الأخرى آية الإنعام: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ

الْمَلَكِيَّةُ أَوْ يَأْتِي رَبُّكَ»، هذه مثل الأولى ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا﴾ يعني: هل ينتظرون ﴿إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَكِيَّةُ﴾ يعني: بالعذاب ﴿أَوْ يَأْتِي رَبُّكَ﴾ لفصل القضاء بينهم ﴿أَوْ يَأْتِكَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾ وهي طلوع الشمس من مغربها؛ لهذا قال بعدها: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِمْنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انْظُرُوا إِنَّا مُنْظِرُونَ﴾، فطلوع الشمس من مغربها إذا حصل آمن الناس بالله أجمعون وسلّموا، وهذا لا ينفعهم لأنهم قد رأوا آيات الله ﷻ والعظام، وطلوع الشمس من مغربها هي بعض الآيات في تفسير عامة السلف^(١) في قوله ﷻ: ﴿أَوْ يَأْتِكَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾، وذلك لأن النبي ﷺ فسرها بذلك^(٢)، والآيات العظام يُعني بها: أشراط الساعة العظام، وهي عشر آيات مرتبة - كما جاءت في الأحاديث^(٣) - وهي: خروج المسيح الدجال، ثم نزول عيسى

(١) انظر: تفسير عبد الرزاق (٢/٢٢٢)، وتفسير الطبري (٨/٩٦)، وزاد المسير (٣/٣٨٩ - ٣٩٨).
(٢) أخرج الترمذي (٣٠٧١)، وأحمد في المسند (٣/٣١، ٩٨)، وعبد بن حميد في مسنده (ص ٢٨٣)، وأبو يعلى في مسنده (٢/٥٠٥)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٧/٥٠٦) والطبري في تفسيره (٨/٩٧)، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ في قول الله ﷻ: ﴿أَوْ يَأْتِكَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾ قال: «طُلُوعُ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا».

قال أبو عيسى: «هذا حديث حسن غريب، ورواه بعضهم ولم يرفعه». اهـ.
وجاء من حديث أبي هريرة، وابن مسعود رضي الله عنهما.
(٣) أخرج مسلم (٢٩٠١) من حديث حذيفة بن أسيد الغفاري رضي الله عنه قال: «اطَّلَعَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَيْنَا وَنَحْنُ نَتَذَكَّرُ فَقَالَ: «مَا تَذَكَّرُونَ؟». قَالُوا: نَذْكُرُ السَّاعَةَ. قَالَ: «إِنَّهَا لَنْ تَقُومَ حَتَّى تَرَوْنَ قَبْلَهَا عَشْرَ آيَاتٍ». فَذَكَرَ الدُّخَانَ، وَالْجُجَالَ، وَالدَّابَّةَ، وَطُلُوعَ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا، وَنُزُولَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ﷺ، وَيَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ، وَثَلَاثَةَ خُسُوفٍ: خُسُوفٍ بِالْمَشْرِقِ، وَخُسُوفٍ بِالْمَغْرِبِ، وَخُسُوفٍ بِجَزِيرَةِ الْعَرَبِ، وَآخِرُ ذَلِكَ نَارٌ تَخْرُجُ مِنَ الْيَمَنِ تَطْرُدُ النَّاسَ إِلَى مَحْشَرِهِمْ».

أخرج مسلم (٢٩٠١) من حديث حذيفة بن أسيد الغفاري رضي الله عنه قال: «اطَّلَعَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَيْنَا وَنَحْنُ نَتَذَكَّرُ فَقَالَ: «مَا تَذَكَّرُونَ؟». قَالُوا: نَذْكُرُ السَّاعَةَ. قَالَ: «إِنَّهَا لَنْ تَقُومَ حَتَّى تَرَوْنَ قَبْلَهَا عَشْرَ آيَاتٍ». فَذَكَرَ الدُّخَانَ، وَالْجُجَالَ، وَالدَّابَّةَ، وَطُلُوعَ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا، وَنُزُولَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ﷺ، وَيَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ، وَثَلَاثَةَ خُسُوفٍ: خُسُوفٍ بِالْمَشْرِقِ، وَخُسُوفٍ بِالْمَغْرِبِ، وَخُسُوفٍ بِجَزِيرَةِ الْعَرَبِ، وَآخِرُ ذَلِكَ نَارٌ تَخْرُجُ مِنَ الْيَمَنِ تَطْرُدُ النَّاسَ إِلَى مَحْشَرِهِمْ».

ابن مريم عليه السلام، ثم خروج يأجوج ومأجوج، ثم خسف بالمشرق، ثم خسف بالمغرب، ثم خسف بجزيرة العرب، ثم الدخان، ثم طلوع الشمس من مغربها، ثم خروج الدابة على الناس ضحى، ثم النار تحشر الناس إلى أرض محشرهم.

هذه هي الآيات العشر العظام^(١)؛ ولهذا قال هنا في آية الأنعام: ﴿أَوْ يَأْتِكَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾ يعني: بعض الآيات العشر العظام التي هي دليل على الإيذان للكفار بالهلاك والعذاب السرمدي الذي لا يفتر عنهم وهم فيه مبلسون.

وفي قوله عَلَيْكَ: ﴿كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا﴾ (٢١) وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا [الفجر: ٢٢، ٢٣]، إثبات صفة المجيء لله عَلَيْكَ، وقوله: ﴿وَالْمَلَكُ﴾ المراد الملائكة، فهم يأتون صفًا صفًا على النحو الذي سبق بيانه، ويكون مجيء الملائكة قبل مجيء الله عَلَيْكَ، يعني: ينزلون في صفوف يحدقون بالناس قبل مجيء الله عَلَيْكَ للفصل بين العالمين.

إذا تقرر هذا فقد نبه ابن القيم رحمته الله في كتابه «الصواعق

(١) وقد نظم السفاريني رحمته الله هذه الآيات العشر بقوله:

وَمَا أَتَى فِي النَّصِّ مِنْ أَشْرَاطٍ	فَكُلُّهُ حَقٌّ بِلاَ شَطَاطٍ
مِنْهَا الْإِمَامُ الْخَاتَمُ الْفَصِيحُ	مُحَمَّدُ الْمَهْدِيُّ وَالْمَسِيحُ
وَأَنَّهُ يَقْتُلُ لِلدَّجَالِ	بِبَابٍ لِدِ خَلٍّ عَنِ الْجِدَالِ
وَأَمْرَ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ اثْبِتْ	فَإِنَّهُ حَقٌّ كَهَذَا الْكَغْبَةِ
وَأَنَّ مِنْهَا آيَةُ الدُّخَانِ	كَذَاتِ أَجْيَادٍ عَلَى الْمَشْهُورِ
طُلُوعُ شَمْسٍ الْأُفُقِ مِنْ دُبُورِ	كَمَا أَتَى فِي مُحْكَمِ الْأَخْبَارِ
وَأَخْرُ الْآيَاتِ حَشْرُ النَّارِ	وَسَطَّرَتْ أَنَارَهَا الْأَخْيَارُ
فَكُلُّهَا صَحْتُ بِهَا الْأَخْبَارُ	

انظر: الدرة المضية في عقد أهل الفرقة المرضية (ص ٧٥، ٧٦).

المرسلة»^(١) على أن ما ورد مقيداً من هذه الصفات التي ذكرنا مما لا يُراد به الصفة وإنما يراد به مجيء العذاب والإتيان بالملائكة والإتيان بالرحمة ونحو ذلك؛ كقوله ﷺ: ﴿فَأَنَّ اللَّهَ بَيَّنَّاهُمْ مِنَ الْفَوَائِدِ﴾ [النحل: ٢٦]، ونحو ذلك، قال: وهذا المقيد يُفسر بأنه الإتيان بعذاب الله، أو في موضع آخر الإتيان برحمته، أو إتيان الملائكة، قال: ولا يمتنع أن يكون إتيان الله ﷻ لهذه مع ذلك حقيقياً، ويكون كدونه ﷻ. وهذا منه إعمال لكل المواضع مع أنه هو الذي قسمها إلى مطلق ومقيد، وجعل المقيد لا يُراد به الصفة، ولكن قال: لا يمتنع أن يُراد به - مع ذلك - أن يأتي الله ﷻ بذاته ويكون ذلك كدونه من أهل عرفة، وكما ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا، فيكون في ذلك الإتيان الدنو، مع أن المراد بالإتيان إتيانه ﷻ بصفاته أو بملائكته أو بعذابه أو رحمته ونحو ذلك.

وقوله ﷻ في آخر آية ذكرها: ﴿وَيَوْمَ تَشْقُقُ السَّمَاءُ بِالْغَمِّمْ وَنَزَلَ الْمَلَكَةُ تَنْزِيلاً﴾ [الفرقان: ٢٥]، وتشقق السماء بالغمم المراد: يسبقه التشقق؛ ولهذا قال بعض أهل العلم^(٢): تشقق السماء بالغمم إيدان بنزول الله ﷻ. فهو منه لأن الإيدان بعض المؤذن به، أي: أنه مقدمة، وإذا كان مقدمة كان دالاً عليه، وهو بعض الصفة.

ويكون الدليل على أن هذه الآية يُراد بها نزول الله ﷻ أن التشقق إيدان بنزول الله ﷻ، وإلا فيكون إيراد شيخ الإسلام لهذه الآية في هذا

(١) انظر: مختصر الصواعق المرسلة (ص ٣٦٩)، وعبارة المختصر: «وكان في هذا السياق ما يدل على المراد، على أنه لا يمتنع في الآيتين أن يكون الإتيان على حقيقته، ويكون ذلك دنواً ممن يريد إهلاكهم بغضبه، وانتقامه؛ كما يدنو عشية عرفة من الحجاج برحمته وفضله، ولا يلزم من هذا الدنو والإتيان الملاصقة والمخالطة...» اهـ.

(٢) انظر: تفسير الطبري (٢/ ٣٢٧ - ٣٣١)، (٦/ ١٩)، وتفسير ابن أبي حاتم (٨/ ٢٦٨٢) والدر المنثور (٦/ ٢٤٨، ٢٤٩)، تفسير السعدي (ص ٥٨١).

الموطن ليس له وجه مناسبة؛ لأن الكلام على مجيء الله وإتيانه ونزوله فما معنى إيراده لقول الله ﷻ: ﴿وَيَوْمَ تَشْقُقُ السَّمَاءُ بِالْغَمِّمْ وَنَزَلَ الْمَلَكُ تَنْزِيلًا﴾، وما مناسبتها لإتيان الله ونزوله يوم القيامة لفصل القضاء؟ الجواب: مناسبتها أن التشقق إيدان بالنزول، وقالوا: الإيدان بالشيء يدل عليه، فإذا كنت تعلم أن مصاحبة فلان لفلان دائمة لا ينفك أحدهما عن الآخر، فإنك إذا رأيت أحدهما استدلت على مجيء الآخر قبل أن تراه، كذلك الأشياء المتلازمة مثل سماع الصوت مع مجيء الشخص، ومثل الرعد والبرق مع المطر، ونحو ذلك من الأشياء.

المقصود: وجه دلالة الآية أن فيها إيداناً بنزول الله، وذلك دال على نزوله، فتكون الآية من آيات الصفات بهذا المعنى.

ويكون التشقق من صفات السماء، وليس من صفات الله ﷻ، فهو بسبب الإتيان، يعني: أن الله ﷻ إذا نزل إلى الأرض - كما يليق بجلاله وعظمته - لفصل القضاء تشققت السماء، فيكون تشقق السماء إيداناً بنزوله، فهو دليل حتمي، قال ﷻ: ﴿السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ﴾ [المزمل: ١٨] وقال: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ﴾ [الانشقاق: ١]، فهو تشقق حسي حقيقي، وتشقق السماء يكون في موطنين:

الأول: بين النفختين.

والثاني: للنزول لفصل القضاء بين العباد.

أما نزول الله ﷻ إلى سماء الدنيا كل ليلة، أو نزوله عشية عرفة، فهذا كله ليس معه تشقق؛ لأن هذا إتيان وهذا نزول.



وَقَوْلُهُ: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧].
وَقَوْلُهُ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [الفصص: ٨٨].

الشرح

هذه الآيات فيها ذكر صفة من صفات الله ﷻ التي تكاثرت الأدلة على إثباتها في الكتاب والسنة، ويجب الإيمان بها وإثباتها لله ﷻ، ودحض ومنع التأويلات التي تخرجها عن حقائقها في الكيفية، ونفي التمثيل والمثابرة بين صفات الله ﷻ وصفات خلقه، فذكر صفة الوجه لله ﷻ، وذكر عليها من الأدلة قوله ﷻ: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ (٣٦) وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ [الرحمن: ٢٦، ٢٧]، وقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، ثم ذكر صفة اليد لله ﷻ، وذكر جملة من الأدلة على إثباتها مما سيأتي.

وصفة الوجه لله ﷻ هي من الصفات الذاتية، والله ﷻ أثبت لنفسه وجهاً^(١) كما أثبت لنفسه العلية؛ كما أثبت لذاته يدين، وكما أثبت لنفسه سائر الصفات الذاتية كالسمع والبصر ونحو ذلك، وكما أثبت له نبيه ﷺ عينيْن، فصفة الوجه من جنس تلك الصفات التي وصف الله ﷻ

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

وَاللَّهُ مَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا أَلَدُّ
وَكَذَلِكَ رُؤْيُهُ وَجْهِهِ سُبْحَانَهُ
لَكِنَّمَا الْجَهْمِيُّ يُنْكِرُ ذَا وَذَا
تَبًّا لَهُ الْمَخْدُوعُ أَنْكَرَ وَجْ
مَنْ اشْتَبَاقِ الْعَبْدِ لِلرَّحْمَنِ
هِيَ أَكْمَلُ اللَّذَاتِ لِلْإِنْسَانِ
وَالْوَجْهُ أَيْضًا خَشْيَةُ الْحَدَثَانِ
هَهُ وَلِقَاءُهُ وَمَحَبَّةُ الدِّيَانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/٥٨٠).

بها نفسه ، وهذه الآيات التي فيها الصفات يجب أن يُصدق بها وأن يؤمن بها ؛ لأن باب الصفات باب واحد لا فرق فيه بين صفة وصفة ؛ فكما أننا ثبت صفة السمع وصفة البصر وصفة الكلام وصفة الحياة وصفة الإرادة - إلى آخر تلك الصفات التي يثبتها المبتدعة ويثبتها أهل السنة - ثبت أيضًا الصفات الذاتية ؛ كصفة الوجه وصفه اليدين وغير ذلك من الصفات ، فباب الصفات باب واحد ، وهذا أصل وقاعدة عظيمة في ذلك ، فإن أهل السنة لم يفرقوا بين صفة وصفة ، بل أجروا الجميع مجرى واحدًا ، وكل ما كان صفة لله ﷻ أثبتوه ومنعوا تحريفه وآمنوا به على الوجه اللائق به ﷻ ، ومن ذلك صفة الوجه لله ﷻ .

والوجه جاء إثباته في نصوص كثيرة من الكتاب والسنة ، منها : قول الله ﷻ : ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَإِنَّ (٢٦) وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ ، فقلوه : ﴿ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ﴾ فيه إثبات صفة الوجه ؛ لأنه أضاف الوجه إلى الرب ﷻ ثم نعت الوجه بقوله : ﴿ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ ، كذلك قوله ﷻ : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ هنا أضاف الوجه - الذي هو صفة - لنفسه ، وفي هذا إثبات كونه صفة لله ﷻ .

أما الآية الأولى وهي قوله : ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَإِنَّ (٢٦) وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ ، فقد قال فيها الشعبي عامر بن شراحيل إمام من أئمة التابعين^(١) : إذا قرأت : ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَإِنَّ ﴾ فلا تسكت حتى تقرأ : ﴿ وَيَبْقَى

(١) أبو عمرو عامر بن شراحيل الشعبي من شعب همدان ، ولد لست سنين خلت من خلافة عمر بن الخطاب ﷺ ، ومات سنة أربع ومائة ، وقيل سنة سبع ومائة ، كان علامة أهل الكوفة إمامًا حافظًا ذا فنون . انظر : الطبقات الكبرى لابن سعد (٢٤٦/٦) ، وتاريخ بغداد (٢٢٧/١٢) ، وتاريخ دمشق (٣٣٥/٢٥) ، وحلية الأولياء (٣١٠/٤) ، ووفيات الأعيان (١٢/٣) ، وسير أعلام النبلاء (٤/٢٩٤) ، والبداية والنهاية (٢٣٠/٩) .

وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ^(١). أي: تصل بين الآية الأولى والآية الثانية؛ لأن فناء الأشياء ليس مما يُمدح، وإنما أريد بالآية ما هو حمداً وثناءً على الله ﷻ بكون كل شيء يفنى ويبقى وجه الله ﷻ ذو الجلال والإكرام، قال ﷻ: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ يعني: كل من عليها هالك ﴿وَبَقِيَ وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ ففي ذلك إثبات أن الأشياء هالكة فانية، وأن الذي يبقى هو الله ﷻ، وهنا ذكر البقاء لوجه الله ﷻ، وذلك مقتضى لشريفه وتعظيمه.

كذلك قوله ﷻ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ كل شيء من المخلوقات يفنى ويذهب وليس موصوفاً باستحقاق البقاء، وإنما الذي يبقى هو وجه الله ﷻ، والله ﷻ يبقى كما جاء في آية سورة غافر: ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ [غافر: ١٦]، فبعد أن يفنى كل شيء يقول ﷻ: ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾، ثم يجيب ﷻ نفسه العظيمة بقوله: ﴿لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾.

إذا تبين ذلك فالكلية في الآية الأولى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ وكذلك الكلية في الآية الثانية: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ﴾ على هذا التفسير الذي قدمت وهو أن المراد الإفناء والإهلاك للذوات، الكلية هنا يدخلها التخصيص؛ وذلك أن «كل» من ألفاظ الظهور في العموم قد يُستثنى منها أشياء، ويُعبر عنها كثير من أهل العلم بقولهم: عموم (كل) في كل مقام بحسبه^(٢).

لهذا قال ﷻ في وصف الريح: ﴿تُدِيرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا

(١) انظر: تفسير ابن كثير (٢٧٣/٤)، والإيتقان في علوم القرآن (٢٢٢/١)، والدر المنثور (٦٩٨/٧).

(٢) انظر: الإحكام للآمدي (٣٠١/٢، ٣٠٢).

لَا يُرَى إِلَّا مَسْكُونُهُمْ ﴿٢٥﴾ [الأحقاف: ٢٥]، بقيت المساكن مع أنه ﴿وَجَّكَ قَالَ: ﴿تَذَمَّرُ كُلُّ شَيْءٍ﴾، وذلك أن ﴿كُلَّ شَيْءٍ﴾ يعني: ما أتت عليه الريح، فهو عموم مخصوص؛ ولهذا قال ﴿وَجَّكَ فِي الْآيَةِ الْآخَرَى: ﴿مَا نَذَرُ مِنْ شَيْءٍ أَنْتَ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلْتَهُ كَالرَّمِيمِ﴾ [الذاريات: ٤٢]، وكذلك قال ﴿وَجَّكَ فِي وصف ملكة اليمن بلقيس: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ [النمل: ٢٣]، مع أن ثم أشياء لم تؤت إياها، واختص بها سليمان ﷺ، وإنما المقصود أوتيت من كل شيء يؤتاه الملوك في الغالب.

فإذا عموم (كل) فيه الظهور، وهذا يقبل الاستثناء، أو نقول: إن العموم في كل مقام بحسبه، وقد يأتي بعد العموم استثناء؛ كما في قوله ﷺ: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ [الزمر: ٦٨] وهنا استثناء أن يصعق كل شيء ويفنى كل شيء إلا من شاء الله، وهذا على أحد التفسيرين، وأما التفسير الثاني لهاتين الآيتين: أن قوله ﷺ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، وقوله: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ المراد به الأعمال التي تُعمل، وعلى هذا جمع من السلف في تفسير آية القصص، قال طائفة منهم: كل شيء هالك من الأعمال إلا ما أريد به وجهه ﴿وَجَّكَ﴾^(١). فالأعمال المخلصة التي أخلص فيها أصحابها هي التي تبقى لهم، أما أعمال المشركين فهي هالكة ويفنيها الله ﷻ؛ كما قال ﷺ: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ﴾ [إبراهيم: ١٨]

(١) قال البخاري في صحيحه - كتاب التفسير - قبل حديث رقم (٤٧٧٢): «سورة القصص ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ إلا ملكه، ويقال: إلا ما أريد به وجه الله». اهـ.

وانظر: تفسير ابن كثير (٤٠٤/٣)، وتفسير القرطبي (٣٢٢/١٣)، والدر المثور (٤٤٧/٦، ٤٤٨)، وفتح القدير (٤/١٩٠، ١٩١).

وقال: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَلُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ﴾ [النور: ٣٩] وقال: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا﴾ [الفرقان: ٢٣]. فإذا يكون معنى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ يعني: كل شيء هالك إلا ما أريد به وجهه. وأما الآية الأخرى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ هل تحتمل هذين التفسيرين؟ هذا فيه نظر، فإن منهم من جعل هذه الآية من جنس آية القصص، فقال: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ يعني: من الأعمال. لكن هذا ليس بوجه لمجيء (من) فيها، وقوله: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ لكن آية القصص فيها نص من السلف على أن طائفة منهم فسروها بأن المراد: كل شيء هالك إلا ما أريد به وجهه.

إذا تقرر ذلك فما معنى كون البقاء لوجه الله، وأن الأشياء تهلك إلا وجه الله؟ ما فائدة التخصيص هنا لقوله: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ﴾؟
الجواب: هذا يستفاد منه:

أولاً: بقاء الله ﷻ؛ لأنه إذا بقيت صفة من صفات الله الذاتية فالله ﷻ باقٍ.

ثانياً: أن يُقال هنا خصص الوجه لجلاله وإكرامه وعظمته وتشريفه بذلك؛ لكون المخلوقات تقصد وجه العظيم، فيكون هذا أبلغ في نفس المخلوق.

ويعبر بعضهم هاهنا تعبيراً لا يليق، فيقول هنا في قوله ﷻ: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ﴾: هذا من إطلاق الجزء وإرادة الكل. والنتيجة صحيحة لكن التعبير ليس بجيد؛ وذلك لأن الله ﷻ لا يُعبر عن صفاته بالجزء والكل، وإنما يقال: هذا فيه إثبات بقاء الوجه، وهذا يقتضي إثبات بقاء الذات، وتخصيص الوجه هنا لعظمته ولتشريفه، أو لأن الناس يقصدونه، أو نحو ذلك.

إذا تقرر ذلك ووضح المراد من وجه الاستدلال بهذا، ومعنى الآيتين، فإن المخالفين في هذه الصفة منهم من أوّل الوجه وقال: الوجه هنا مجاز والمراد به الذات، والله وَعَلَى ليس له وجه - تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً - ومنهم من قال: الوجه يراد به الثواب، فيكون معنى الآية: ويبقى ثواب ربك.

ولاشك أن هذين من جنس التحريفات التي يقولونها في الصفات، فالله وَعَلَى قال: ﴿وَبَعَثَ وَجْهَ رَبِّكَ﴾، وفي الآية الثانية قال: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، والقاعدة في صفات الله وَعَلَى أن الأشياء التي تضاف إلى الله وَعَلَى على قسمين^(١):

(١) قال ابن القيم وَعَلَى في الروح (١٥٤): «ينبغي أن يُعلم أن المضاف إلى الله سبحانه نوعان: صفات لا تقوم بأنفسها؛ كالعلم، والقدرة، والكلام، والسمع، والبصر، فهذه إضافة صفة إلى الموصوف بها، فعلمه، وكلامه، وإرادته، وقدرته، وحياته، صفات له غير مخلوقة، وكذلك وجهه ويده سبحانه، والثاني: إضافة أعيان منفصلة عنه؛ كالبيت، والناقة، والعبد، والرسول، والروح، فهذه إضافة مخلوق إلى خالقه ومصنوع إلى صانعه، لكنها إضافة تقتضي تخصيصاً وتشريقاً يتميز به المضاف عن غيره». اهـ.

وقال في نونيته:

وَاللَّهُ أَخْبَرَ فِي الْكِتَابِ بَأْثَهُ	مِنْهُ وَمَجْرُورٌ بِمِنْ نَوْعَانِ
عَيْنٌ وَوَصَفٌ قَائِمٌ بِالْعَيْنِ قَالَ	أَعْيَانُ خَلْقِ الْخَالِقِ الرَّحْمَنِ
وَالْوَصَفُ بِالْمَجْرُورِ قَامَ لِأَنَّهُ	أُولَى بِهِ فَشِي عُرِفَ كُلُّ لِسَانٍ
وَنُظِيرُ ذَا أَيْضًا سَوَاءً مَا يَضَا	فُ إِلَيْهِ مِنْ صِفَةٍ وَمِنْ أَعْيَانِ
فَإِضَافَةُ الْأَوْصَافِ ثَابِتَةٌ لِمَنْ	قَامَتْ بِهِ كإِرَادَةِ الرَّحْمَنِ
وَإِضَافَةُ الْأَعْيَانِ ثَابِتَةٌ لَهُ	مُلْكًا وَخَلْقًا مَا هُمَا سَيَّانِ
فَانْظُرْ إِلَى بَيْتِ الْإِلَهِ وَعِلْمِهِ	لَمَّا أُضِيفَا كَيْفَ يَفْتَرِقَانِ
وَكَلَامُهُ كَحَيَاتِهِ وَكَعِلْمِهِ	فِي هَذَا الْإِضَافَةِ إِذْ هُمَا وَصَفَانِ
لَكِنَّ نَاقَتَهُ وَبَيْتَ إِلَهِنَا	فَكَعْبِدِهِ أَيْضًا هُمَا ذَاتَانِ =

القسم الأول: الأعيان: يعني ذوات؛ كما قال وَعَلَيْكَ: ﴿نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا﴾ [الشمس: ١٣]، وقول: بيت الله، وكعبة الله، ونحو ذلك، فهذه الإضافة إضافة مخلوق إلى خالقه؛ مملوك إلى مالكه، وهذه تقتضي أن يكون لمن أضيف إلى الله مزيد تشریف؛ لأنه خُص بالإضافة. كذلك وصف النبي ﷺ بأنه عبد الله؛ لأنه مخصوص بهذه الصفة؛ كما في قوله ﷺ: ﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا﴾ [الجن: ١٩]، فإذا إضافة الذوات - الأعيان - إلى الله وَعَلَيْكَ هذه إضافة تكريم وتشریف، وفيها تخصيصها لمزيد بيان فضل هذه الأشياء.

القسم الثاني: إضافة صفات، وإضافة الصفات أيضاً على قسمين:

الأول: إضافة صفات مستحقة لله وَعَلَيْكَ، وهذه يأتي بعدها لام الاستحقاق كقوله وَعَلَيْكَ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، وقوله: ﴿سُبْحَنَ رَبِّكَ﴾ فسبحان ليس من صفات الله، لكن سبحان يعني تسبيحاً، وهذا مستحق لله، والحمد لله يعني الحمد مستحق لله، وصلاتي ونسكي لله يعني مستحقة لله، أو تكون مملوكة لله وَعَلَيْكَ.

الثاني: إضافة صفات يتصف الله وَعَلَيْكَ بها، ولا يقال: هو مستحق لذلك؛ لأن العبد ليس له فعل في هذا النوع، مثل قوله وَعَلَيْكَ: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ﴾، هنا أضاف صفة الوجه إلى الله، والوجه صفة ليس بعين، يعني: ليس بذات تقوم بنفسها، والصفة هنا ليست مستحقة لله بأن يفعلها العبد ويتوجه بها إلى الله، وإنما هي صفة من الصفات التي يستحقها الله وَعَلَيْكَ استحقاق موصوف لصفته. كذلك يد الله من هذا الجنس، وسمع الله،

= فَانْظُرْ إِلَى الْجَهْمِيِّ لَمَّا قَاتَهُ ال
حَقُّ الْمُبِينُ وَوَاضِحُ الْفُرْقَانِ
كَانَ الْجَمِيعُ لَدَيْهِ بَابًا وَاحِدًا وَالصُّبْحُ لَاحَ لِمَنْ لَهُ عَيْنَانِ
انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٣١٧/١).

وقدرة الله، وقوة الله، وكلام الله، ورحمة الله، سلام الله. كلها من هذا الجنس هي إضافة صفات إلى متصف بها.

وإذا كان كذلك فهذا الذي في هذه الآيات وفي غيرها من هذا الباب، فالإضافة تقتضي رد قول من أوّل أو قال: إن في الآية مجازاً. لأنهم أولوا قوله ﷺ: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَإِنَّ رَبِّي وَبَقِيَ وَجْهَ رَبِّكَ﴾ وقالوا: يعني ويبقى ربك، والوجه هنا المراد به الذات، يعني: ويبقى ذات ربك، أو قالوا: ويبقى ثواب ربك، ونحو ذلك.

نقول: هنا الوجه صفة من صفات الله ﷻ؛ لأنه أضافه إلى نفسه. وهو منطبق على ما ذكرنا من القاعدة الثانية: أن قوله: ﴿وَبَقِيَ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ هنا نعت الوجه بأنه ذو الجلال والإكرام، فذو نعت للوجه، ولو أراد أن النعت للرب ﷻ لقال: ذي الجلال والإكرام؛ كما جاء في آخر سورة الرحمن: ﴿بَبَرَكْ أَسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٧٨]، وذلك أن الجلال والإكرام للرب ﷻ لا لاسمه؛ لأن أسماء الله منقسمة كما سيأتي، فإذا الجلال والإكرام هاتان صفتان لوجه الله ﷻ، ذو الجلال وذو الإكرام، وهذا ظاهر وواضح من حيث العربية ومن حيث القواعد في الصفات.

من المنتسبين للأشاعرة أو الذين جروا على طريقتهم - وإن كانوا أخف طبقات الأشاعرة - مَنْ يُفَرِّقُ في الصفات بين صفات الذات وصفات الفعل، مثل الخطابي والبيهقي^(١)، والبيهقي له تأويلات من

(١) هو الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي الخسروجردي الشافعي، الفقيه في الأصول، الورع، الزاهد، تتبع نصوص الشافعي وجمع كتاباً فيها سماه (المبسوط)، وله تصانيف كثيرة مشهورة وموجودة في أيدي الناس، ومنها كتاب (الأسماء والصفات) مطبوع في مجلدين، وهذا الكتاب فيه تأويلات على مذهب الأشاعرة مخالفة لمذهب أهل السنة، فينبغي على طالب العلم =

جنس الأشاعرة لكنه هو والخطابي ومن على شاكلتهم أخف الأشاعرة؛ لأنهم لم يتابعوهم في كل أصولهم، وإنما في الصفات حرفوا على أصولهم، مثل من جعلهم شيخ الإسلام في أخف طبقات الأشاعرة أو الذين تأثروا بالأشاعرة.

فالبیهقي رحمته الله في كتابه «الأسماء والصفات» خلط في أبواب الصفات، ولم يجر فيها على طريقة أئمة السنة المتقدمين، فقسم الصفات إلى صفات ذات وإلى صفات فعل، فما كان من صفات الذات وجاء نصه في القرآن يعقد له الأبواب لإثباته، وما كان من صفات الفعل - في بعضها - فإنه يتأوله، ويعقد الباب لذكر ما جاء فيه، يقول مثلاً: باب ما جاء في الضحك باب ما جاء في الإتيان، باب ما جاء في الهرولة، فهو يفرق بين هذه وهذه فيثبت البعض ويخالف في إثبات الأخريات.

والجواب عن ذلك: أن الباب باب واحد، فكل من أثبت بعضاً ونفى بعضاً فهو متناقض فيما فرق فيه.

قوله وَعَلَيْكَ هَذَا: ﴿وَبَعَثَ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ ذو بمعنى صاحب، يعني: صاحب الجلال يعني: الموصوف بالجلال والإكرام، فإذا الجلال والإكرام صفة للوجه، وهو صفة الله وَعَلَيْكَ كما في آخر السورة: ﴿بَرَزَكَ أَنَّمْ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾، والجلال هو التعظيم والهيبة. وأسماء الله وَعَلَيْكَ وصفاته منقسمة إلى قسمين في أحد الاعتبار^(١):

= الحذر من ذلك، ولد سنة أربع وثمانين وثلاثمائة، وتوفي سنة ثمان وخمسين وأربعمائة بنيسابور.

انظر: طبقات الفقهاء لأبي إسحاق الشيرازي (١/٢٣٣)، والعبر (٣/٢٤٤) والأنساب (١/٤٣٨) وشذرات الذهب (٣/٣٠٤).

(١) انظر: الفوائد (ص ٦٩، ٧٠)، وآيات الأسماء والصفات للشنقيطي (ص ٢٧ - ٤٢).

* صفات جلال، وأسماء جلال.

* وصفات جمال، وأسماء جمال.

لهذا فإن ختمة القرآن المنسوبة لشيخ الإسلام ابن تيمية فيها هذا التفريق، حيث قال في أولها: «صدق الله العظيم المتوحد في الجلال بكمال الجمال». وهذه من الألفاظ التي أشعرت كثيراً من أهل العلم بصحة نسبة تلك الختمة لشيخ الإسلام ابن تيمية.

المقصود أن أسماء الله ﷻ وصفاته منقسمة إلى: جلال وجمال، ومعنى الجلال أي: الأسماء والصفات التي تورث العظمة والهيبة والخوف، مثل: القوي، والعزیز، والجبار، والقهار القدير... إلى آخر هذه الأسماء والصفات، وأما صفات وأسماء الجمال فهي التي ينبعث عنها المحبة والرغب، فكل صفة ينشأ عنها المحبة يُقال لها: صفة جمال. فمن صفات الله ﷻ أنه جميل، وهذه من صفات الجمال الله ﷻ هو الرحمن الرحيم، هذه من صفات الجمال، وكذلك السلام والمؤمن والودود ونحو ذلك من صفات الجمال، والأسماء والصفات التي هي من تفريعات ربوبية الله ﷻ على خلقه، هي من قسم الجمال، وهي التي تُورث حسن التوكل على الله ﷻ.

وتقسيم الأسماء والصفات على هذا النحو يحتاج إلى مزيد إيضاح، لكن المقصود ما يناسب قوله ﷻ: ﴿ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ فالإكرام هنا من الكريم أو من الكرامة، وسبق أن بينا أن الكريم في اللغة هو الذي فاق الأشياء أو فاق جنسه في صفات الكمال، وصفات الكمال هنا هي صفات الجمال، فقوله ﷻ: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ يعني: الذي فاق في أوصاف الجمال، فجمعت الآية بين الجلال والجمال اللذين تنقسم إليهما الصفات، فدل على أن وجه الله ﷻ فيه صفة الجلال وفيه صفة الإكرام، وهو - عز وجل - ذو الجلال والإكرام بصفاته.

قال بعض أهل العلم^(١): المراد بـ ﴿ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ يعني: أهل لأن يُجَلَّ، وأهل لأن يُكْرَم؛ كما قال في آية المدثر: ﴿هُوَ أَهْلُ النَّقْوَى وَأَهْلُ الْغَفَرَةِ﴾ [المدثر: ٥٦]، يعني أهل لأن يُتَّقَى وأهل لأن يغفر. وقولهم: أهل لأن يُجَلَّ يعني: يُعْظَم التعظيم اللائق به ﷻ، ويُكْرَم يعني: يتوجه إليه بالعبادة الكاملة، ومن قال: إنه هو المستحق للإجلال والمستحق للإكرام، فإن معنى ذلك أنه يوهم أن الأول منفي؛ وذلك لأن صفة الجلال والإكرام أثبتت لله ﷻ، فلا يريد أن يثبتها للوجه بخصوصه، لكن هذا ليس بسديد.

هذا بعض ما يتصل بالكلام على هاتين الآيتين، فالواجب إذاً الإيمان بنصوص الصفات والتسليم بها، وإثبات ما أثبت الله ﷻ لنفسه، وعدم الخوض في ذلك بما يصرفه عن حقائقها اللائقة بالله ﷻ، فباب الصفات باب واحد، ومن فرق فيه بين صفة وصفة فقد عطل وتناقض.



وَقَوْلُهُ: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي﴾ [ص: ٧٥].
وَقَوْلُهُ: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُفِيقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٦٤].

الشَّرْحُ

هذه الجملة من الآيات فيها إثبات صفة اليدين لله ﷻ، قال ﷻ لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي﴾، وقوله: ﴿يَدِي﴾ مثني يد؛ كأنه قال: ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي الشنتين. وقال ﷻ: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُفِيقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ فاليهود قالوا: يد الله مغلولة. يعني: مكفوفة عن الإنفاق. قال ﷻ: ﴿بَلْ يَدَاهُ﴾، يعني: الشنتين ﴿مَبْسُوطَتَانِ يُفِيقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾، وهذه الآيات وغيرها فيها إثبات صفة اليد لله ﷻ، ومن الأدلة على إثباتها أن الله ﷻ وصف نفسه بأنه ذو يدين^(١).

والمأثولة قالوا: اليد بمعنى القدرة، أو اليد بمعنى النعمة، وهذا القول لا يناسبه عند ذوي العقول أن يكون مثني؛ لأن القدرة والنعمة جنس، وأما قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، فلا يناسبه أن تكون بقدرتي أو بنعمتي؛ ولهذا الدارمي في رده على بشر المريسي كان مما رد

(١) قال القحطاني في نونيته:

وَلَهُ يَدَانِ كَمَا يَقُولُ إِلَهُنَا
كِلْتَا يَدَيَّ رَبِّي يَمِينٌ وَصْفُهَا
وَيَمِينُهُ جَلَّتْ عَنِ الْإِيمَانِ
وَهُمَا عَلَى الثَّقَلَيْنِ مُنْفِقَتَانِ

انظر نونية القحطاني (ص ٤٧).

به أن قال: «أنعمتان من أنعمه فقط مبسوطتان؟! فإن أنعمه أكثر من أن تحصى»^(١)، فهذا لا شك أنه من الباطل أن يقال إن هذا بمعنى القدرتين؛ لأن القدرة واحدة، ولم القدرتان بخصوصهما، أي القدرتين التي أراد؟ أي النعمتين؟ ونحو ذلك فإذا: هذا كله فيه إثبات الصفة - صفة اليد لله ﷻ. والنصوص التي جاء فيها إثبات صفة اليد لله ﷻ جاءت على ثلاثة أنحاء منها:

أولاً: إثبات صفة اليد مفردة؛ كقوله ﷻ: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤].

ثانياً: إثبات صفة اليدين مثناة؛ كقوله ﷻ: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] وقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤].

ثالثاً: أن تكون مجموعة؛ كما قال ﷻ: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَمًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ﴾ [يس: ٧١]، هذا جمع.

فإذا وردت على الأفراد والتثنية والجمع؛ ولهذا نظر أهل السنة في ذلك وقالوا: التثنية هذا نص، والجمع ﴿أَيْدِينَا﴾ لا يمنع التثنية، والأفراد لا يمنع التثنية؛ ذلك أن الأفراد للجنس، فمن له أكثر من شيء قد يُطلق مفرداً ويُراد الجنس.

أما الجمع فإن له قاعدة في النحو؛ وذلك أن المشنى إذا أضيف إلى ضمير تثنية أو ضمير جمع، فإنه يجوز فيه أن يُجمع - يعني المشنى تخفيفاً - وهذا أفصح، ويجوز فيه أن يبقى على تثنيته، وهذا أقل في الاستعمال، يعني أقول: يد محمد، ويذا محمد، ويد محمد وخالد، ويذا محمد وخالد، ثم أقول: يد محمد وخالد ويدهما. هذا ضمير تثنية، فهذا يصح، وأيضاً يصح في اللغة أن أقول: يد محمد وخالد

(١) انظر: نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد (ص ٢٨٥).

وأيديهما؛ لأن القاعدة: أن المثنى إذا أُضيف إلى ضمير التثنية أو ضمير جمع جاز جمعه، وهو الأفصح. ويدل عليه في القرآن قول الله ﷻ: ﴿إِنْ نُنُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحریم: ٤]، فخاطب الله ﷻ عائشة وحفصة رضي الله عنهما بقوله: ﴿إِنْ نُنُوبَا إِلَى اللَّهِ﴾، وعائشة رضي الله عنها لها قلب واحد، وحفصة رضي الله عنها لها قلب واحد، والمجموع قلبان، فقال: ﴿صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾، فلماذا جمع؟ لأنه أراد الإضافة إلى ضمير التثنية، المقصود هذه قاعدة.

لهذا نقول: ما ورد مثبتاً بصيغة الجمع؛ كقوله: ﴿عَمِلْتَ أَيَّدِيَّ﴾ ونحوها من الآيات، فهذا فيه إثبات التثنية؛ لأن التثنية نص عليها بخصوصها، والتثنية لا تُحمل إلا على التثنية، يعني: أن المثنى نص في المثنى، أما الجمع فليس نصاً عند الأصوليين فيما زاد عن الاثنين، كذلك المفرد ليس نصاً عند الأصوليين في الواحد، بل يحتمل أن يكون المراد أكثر من واحد^(١)؛ لهذا نقول: المفرد في قوله: ﴿يَدُ اللَّهِ﴾ [المائدة: ٦٤] هذا يُفسر باليدين؛ لأن المراد الجنس، والجمع في قوله: ﴿عَمِلْتَ أَيَّدِيَّ﴾ [يس: ٧١] المراد يدينا، لكنه أضاف المثنى إلى ضمير الجمع، فجمع المثنى تخفيفاً على الأفصح في لسان العرب.

إذا تبين ذلك فمن الباطل أن يُقال: إن الله ﷻ له أيد، أو إن الله ﷻ له أعين؛ كما قاله بعض من لم يفقه، فهذا فيه غلو في الإثبات، وعدم فقه بلسان العرب، والله ﷻ موصوف بأن له يدين، وهي نص فيها، وأما الجمع فيُرجع به إلى نص اليدين، ولهذا جاء في السنة ما يبين هذا التنصيص بقوله: «اخْتَرْتُ يَمِينَ رَبِّي، وَكَلْنَا يَدَيَّ رَبِّي يَمِينٌ

(١) انظر: الإبهاج (١٠٢/٢، ١٥٢، ٣٥٥)، والقواعد والفوائد الأصولية (ص ٢٠٠)، والإنصاف للمرداوي (٤٢٦/٧)، وفتح الباري (٦٢٧/٨)، والبحر الرائق (٣٠٧/٢) وإرشاد الفحول (ص ٢١٠).

مُبَارَكَةً»^(١)، فنص على أنهما اثنتان.

أما الذين تأولوا فمنهم من ذهب إلى المجاز بنفي اليد وقال: إنها مجاز عن القدرة، أو مجاز عن الإنعام.

ومنهم من قال: إن ذلك يؤول، والمراد لازم ذلك. ومما استدلوا به أن العرب تقول: لفلان عليّ يد، يعني: نعمة لفضل.

فنقول: هذا الكلام صحيح، فإن العرب تقول: لفلان عليّ يد وتريد النعمة، يعني: له عليّ نعمة، لكن العرب لا تستعمل ذلك إذا أرادت النعمة إلا على وجه واحد فقط ألا وهو القطع عن الإضافة، ما تقول: يد فلان عليّ، أو يد محمد عليّ، إذا صار لمحمد فضل عليك، بل تقول: يد محمد عليّ، هذا لحن ولم تستعمله العرب قط، وإنما تقول: لمحمد عليّ يد. بالقطع عن الإضافة؛ لأنه بالقطع خرجت إرادة صفة يد هنا، فكانت اليد بمعنى النعمة. فتقول: لفلان عليك يد، يعني: لفلان عليك نعمة؛ لأن الإضافة قُطعت، ولا يجوز أن تقول: يد محمد عليّ، بمعنى نعمة محمد عليّ.

فإذا: استعمال يد بمعنى النعمة صحيح في لسان العرب، والشواهد عليه معروفة، ولكن هذا جاء على نحو واحد وهو أن يُقطع عن الإضافة، أما إذا أضيفت اليد إلى الذات، فإنه يراد الذات المتصفة باليد.

ومما اعترض به على أهل السنة - ولكنه اعتراض باطل - هو أن الله ﷻ قال: في الوجه: ﴿فَإَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]،

(١) أخرجه الترمذي (٣٣٦٨)، وأبو يعلى في مسنده (٤٥٣/١١)، وابن حبان في صحيحه (٤٠/١٤)، وابن أبي عاصم في السنة (٩١/١)، والحاكم في المستدرک (١٣٢/١)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٥٦/٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. قال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم... وله شاهد صحيح». اهـ.

شيخ الإسلام لما اعترض عليه بذلك قال - لما جاءت المناظرة في الواسطية: أتحداكم وأمهلكم ثلاث سنين لو ظفر واحد منكم - يعني من العلماء الذين حوله - بآية في الصفات تأولها السلف، فقالوا أرجئنا يوماً واحداً، فلما أتى من غد، قالوا ظفرنا بذلك، قال أظنكم تريدون قوله ﷺ: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾، قالوا: نعم. قال: هذا معناه الوجهة، ﴿أَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ يعني: فثم القبلة، وليس هذا من نصوص الصفات، يعني وقصده من ذلك النصوص التي ظاهرة في الصفات، ومثله - مثل هذا - في قوله ﷺ في اليد: ﴿وَالسَّمَاءَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ [الذاريات: ٤٧]، قالوا: «أيد» هنا بمعنى القوة، وأيد هذه أصلها أيدي، لكن لما جُرَّتْ هنا حُذِفَت الياء، يعني: أصلها (والسَّمَاءَ بَيْنَ يَدَيْهِ)، هكذا قالوا. والجواب: أن هذا ليس بصحيح؛ وذلك أن الأيد في لغة العرب بمعنى القوة^(١)، وليس ثم علاقة بين الأيد واليد، وذلك أن الهمزة في «أيد» أصلية: آد يئيد أيداً، والأيد القوة، ولها معانٍ آخر، فالهمزة هنا ليست للجمع، ولكنها همزة أصلية في الكلمة، ومعناها القوة.

فإذاً هذه الآية: ﴿وَالسَّمَاءَ بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ ليست هنا جمع يد، بل معناها: والسَّمَاءَ بَيْنَ يَدَيْهِ بِقُوَّةٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ، ويدل عليه قوله ﷺ: ﴿وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ [ص: ١٧]، هنا ﴿ذَا الْأَيْدِ﴾ يصفه ﷺ بما لم يشترك فيه مع غيره، فمن جهة اليدين كل إنسان له يَدَانِ، لكن الله ﷻ يصفه بما ليس في غيره وهو أنه ذو القوة التي خصه الله ﷻ

(١) انظر: تفسير البغوي (٣٧٩/٧)، وتفسير ابن كثير (٢٢١/١٣)، وتفسير القرطبي (٤٨/١٧)، والتحرير والتنوير لابن عاشور (١٦/١٣)، (٢٣/١١/٢٢٧)، وانظر في معنى «أيد» وأصلها: معجم مقاييس اللغة (ص ٨٣)، والقاموس المحيط (٢٧٣/١)، ومختار الصحاح (ص ٣٥).

بها، فقال: ﴿ذَا الْأَيْدِ﴾ وصارت عندنا (ال) التعريف مع كلمة أيد التي هي القوة، وكذلك «أيد» هذه الثانية التي في سورة الذاريات: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ يعني: بقوة، وذا الأيد يعني ذا القوة، ونحو ذلك، وهذا باب معروف، والمناظرة أو الرد على أولئك من السهل، والحمد لله.



وَقَوْلُهُ: ﴿وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨].
 وَقَوْلُهُ: ﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسْرٍ ﴿١٣﴾ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِمَن
 كَانَ كُفِرَ﴾ [القمر: ١٣، ١٤].
 وَقَوْلُهُ: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩].

الشرح

ذكر المؤلف رَحِمَهُ اللهُ هذه الآيات التي فيها إثبات صفة العينين لله عَزَّوَجَلَّ، وهذا كله داخل في جملة أركان الإيمان؛ لأن أركان الإيمان منها الإيمان بالله عَزَّوَجَلَّ.

وقد سبق أن الإيمان بالله عَزَّوَجَلَّ هو الإيمان بربوبيته وإلهيته وأسمائه وصفاته، وهذه النصوص التي ساقها شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ من أول الكتاب إلى هذا الموضع وإلى ما بعده هي تبع لقوله رَحِمَهُ اللهُ: ﴿وَمِنَ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ: الْإِيمَانُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ فِي كِتَابِهِ، وَبِمَا وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ ﷺ﴾، ومن تلك الصفات إثبات صفة العينين لله عَزَّوَجَلَّ^(١)، فذكر هنا من الأدلة على إثبات تلك الصفة لله عَزَّوَجَلَّ قوله ﷻ: ﴿وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾.

وقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسْرٍ ﴿١٣﴾ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِمَن كَانَ كُفِرَ﴾ وقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾، فيجب الإيمان بهذه الصفة.

(١) قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ في نونية:

وَمُصَرِّحٌ أَيْضًا بِأَنَّ لِرَبَّنَا سُبْحَانَهُ عَيْنَانِ نَاطِرَتَانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٤١٦/٢).

والنصوص من الكتاب والسنة كثيرة تدل على إثبات هذه الصفة، فيجب أن يُصدق خبر الله ﷻ؛ إذ لا يصف الله ﷻ أحد أعلم به من نفسه، فالإيمان بها واجب، وتأويلها وردها هو من جملة التحريف الذي هو كفر بالصفات كما قال ﷻ: ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ قُلْ هُوَ رَبِّي﴾ [الرعد: ٣٠]، لَمَّا أنكروا اسم الرحمن لله ﷻ وقالوا: لا نعرف إلا رحمان اليمامة^(١)، فكل من أنكر صفة من صفات الله ﷻ فهو كافر بها. وفي هذه الآيات ذكرت العين مفردة مضافة إلى المفرد في قوله ﷻ: ﴿وَلِصْنَعِ عَلَى عَيْنِي﴾، وذكرت مجموعة مضافة إلى ضمير العظمة - ضمير الجمع - في قوله ﷻ: ﴿وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾، وكذلك قوله: ﴿تَجْرَى بِأَعْيُنِنَا﴾ فهذا فيه إثبات صفة العين لله ﷻ، وعلى هذا أهل السنة والجماعة قاطبة^(٢). وجاء في السنة بيان أن الله ﷻ عينين، وذلك في مثل حديث ابن عمر رضي الله عنهما المتفق عليه بين البخاري ومسلم، وخرجه جمع كثير، وهو العمدة في الباب، قال رضي الله عنه: «إِنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِأَعْوَرَ، أَلَا إِنَّ الْمَسِيحَ الدَّجَالَ أَعْوَرَ الْعَيْنِ الْيُمْنَى، كَأَنَّ عَيْنَهُ عِنَبَةٌ طَافِيَةٌ»^(٣) وكذلك جاء

- (١) انظر: تفسير الطبري (٢٩/١٩)، وتفسير ابن أبي حاتم (٢٧١٥/٨)، وتفسير ابن كثير (٢٢/١)، وفتح الباري (٥٧١/١٠)، والدر المنثور (٣٧٦/٥، ٣٧٧).
- (٢) قال ابن القيم رحمته الله في الصواعق المرسله (١/٢٥٦ - ٢٥٨): «وقد نطق القرآن والسنة بذكر اليد مضافة إليه سبحانه مفردة ومثناة ومجموعة، ويلفظ العين مضافة إليه مفردة ومجموعة، ونطقت السنة بإضافتها إليه مثناة؛ كما قال عطاء عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: «إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا قَامَ فِي الصَّلَاةِ، فَإِنَّهُ بَيْنَ عَيْنِي الرَّحْمَنِ، فَإِذَا التَّفَتَ قَالَ لَهُ الرَّبُّ: يَا ابْنَ آدَمَ إِلَى مَنْ تَلَتَفْتَ؟ إِلَى خَيْرٍ مِنِّي؟»، وقول النبي ﷺ: «إِنَّ رَبَّكُمْ لَيْسَ بِأَعْوَرَ» صريح في أنه ليس المراد إثبات عين واحدة ليس إلا؛ فإن ذلك عور ظاهر تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وهل يفهم من قول الداعي: اللَّهُمَّ احْرَسْنَا بَعَيْنِكَ الَّتِي لَا تَنَامُ. أنها عين واحدة ليس إلا، إلا ذهن أقلق وقلب أغلف؟! اهـ.
- (٣) أخرجه البخاري (٣٤٣٧)، ومسلم (١٦٩).

في حديث أنس رضي الله عنه وغيره أن النبي ﷺ قال: «مَا بَعَثَ اللَّهُ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَنْذَرَ قَوْمَهُ الْأَعْوَرَ الْكَذَّابَ، إِنَّهُ أَعْوَرُ، وَإِنَّ رَبَّكُمْ لَيْسَ بِأَعْوَرَ»^(١)

قال أهل اللغة: إن الأعور هو من فقد إحدى عينيه^(٢). وذلك لأن مخلوقات الله المعروفة لدى العرب - الإنسان وكذلك الحيوان - كلها لها عيان، فوضعت العرب هذا الاسم (الأعور) لمن فقد إحدى عينيه، فهو خاص بذلك، وليس العور هو ذهاب البصر؛ لهذا دل هذا الحديث «إِنَّ رَبَّكُمْ لَيْسَ بِأَعْوَرَ». على إثبات صفة العينين لله ﷻ بدلالة الوضع اللغوي من أن العور في اللغة عند العرب هو فقد أحد العينين.

إذا تبين ذلك فأهل السنة والجماعة يفهمون النصوص الواردة في صفة العينين لله ﷻ بما يوافق بعضها بعضاً، ففيها الأفراد في قوله ﷻ: «وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي» [طه: ٣٩]، والأفراد لا ينافي التثنية في السنة، كذلك لا ينافي الجمع؛ لأن السنة مُبَيَّنَةٌ للقرآن، ومن المعلوم أن المفرد المضاف لا يدل على الوحدة بل قد يدل على الكثرة وهو الغالب؛ كما في قوله مثلاً: «وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا» [النحل: ١٨]، «نِعْمَةُ اللَّهِ» لم يرد بها هنا واحدة النعم، وإنما أراد الجنس، وهذا متقرر في العربية أن المفرد إذا أضيف فإنه قد يفيد الكثرة^(٣) - وهذا هو الغالب - وقد يفيد الوحدة؛ كما تقول: هذا كتاب فلان. يعني: الكتاب واحد، ولذلك هنا الأفراد لا ينافي الجمع الذي جاء في الآيتين الآخرين اللتين ساقهما شيخ الإسلام، ولا ينافي التثنية

(١) أخرجه البخاري (٧١٣١)، ومسلم (٢٩٣٣) من حديث أنس رضي الله عنه، وفي الباب من حديث أبي هريرة، وجابر بن عبد الله، وابن عباس، وسعد، وحذيفة، وأبي بكرة، وعائشة، وأسماء رضي الله عنهن.

(٢) انظر: لسان العرب (٦١٢/٤ - ٦١٤).

(٣) راجع (ص ٣٣٢ - ٣٣٣).

التي جاءت في الحديث؛ وذلك لأن المفرد يدل على أكثر من الواحد إذا أضيف.

كذلك قوله ﷺ: ﴿وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨] هنا جمع فقال: أعين، ثم أضافها إلى ضمير العظمة وهو الموافق للجمع، فقال: بأعيننا. والأعين جمع، والجمع يصدق على الاثنين فما زاد عند كثير من أهل العلم، أو على الثلاثة فما زاد بإجماع أهل العلم من أهل العربية وأهل الأصول^(١).

والسنة فيها إثبات العينين لله ﷻ، فكيف نفهم الجمع؟ سبق ذكر القاعدة في ذلك في العربية في بحث يدي الله ﷻ، وتبين لنا أن المثنى إذا أضيف إلى ضمير تثنية أو جمع صار جمعاً على الأفصح؛ كما قال ﷻ: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨]، فالسارق تُقطع منه يد واحدة، والسارقة تُقطع منها يد واحدة، وصار المجموع يدين، والله ﷻ قال: ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ والأيدي جمع يد، والمثنى يداهما، فلم جمعت؟ الجواب: لأنها أضيفت إلى ضمير تثنيه، فأصل الكلام: فاقطعوا يديهما، لكن هذا فيه الثقل، فصارت فاقطعوا أيديهما، وهذا هو الفصح.

كذلك قوله ﷻ: ﴿إِنْ نُّؤَبَّا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحریم: ٤]، والمرأتان لكل واحدة منهما قلب، فعائشة لها قلب، وحفصة لها قلب، فصار لهما قلبان، وإذا أضيف إلى ضمير التثنية جمع، فقال: ﴿فَقَدْ صَغَتْ

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ فِي مجموع الفتاوى (٣٥١/٣١): «وسائر جميع ألفاظ الجمع قد يُعنى به الجنس من غير قصد القدر منه، فيتناول الاثنين فصاعداً، وقد يُعنى به الثلاثة فصاعداً». اهـ. وانظر: المعتمد (١/٢٢٩)، والمبدع لابن مفلح (٦/١٤٨)، ولسان العرب (٥/٧١)، ومختار الصحاح (ص٢١٧)، والتقرير والتحرير (١/٢٤٤)، والبحر الرائق (٦/٢٢٦).

قُلُوبُكُمْ﴾، وهكذا النصوص التي جاءت في اليدين أو جاءت في العينين لله ﷻ هي على هذا الأصل.

قال ﷻ: ﴿وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨] هنا الأعين يعني: العينين، فليس لله ﷻ أكثر من عينين، بل له عينان ﷻ، هذا معتقد أهل السنة لدلالة السنة على ذلك وموافقتها للسان العربي الشريف.

كذلك قوله ﷻ في الآية الثانية: ﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ ﴿١٣﴾ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٣، ١٤]، فجمع لأن المثنى أضيف إلى ضمير جمع، فجعل المثنى جمعا للتناسب؛ كما جاءت القاعدة.

إذا تبين لنا وجوب الإيمان بأن الله ﷻ متصف بأن له عينين، فهما صفتان ذاتيتان من صفات الذات التي لا تنفك عنه ﷻ مثل: الوجه، واليدين، وغيرها من الصفات، وهذا هو معتقد أهل السنة والجماعة.

أما معطلة الصفات - كالمعتزلة - ينفون صفة البصر لله ﷻ، وينفون صفة العين والعينين لله ﷻ، فعندهم أن الله ﷻ ليس له عين وليس له بصر ﷻ.

والأشاعرة تناقضوا وأثبتوا صفة البصر لله ﷻ؛ لدلالة العقل على ذلك، ونفوا صفة العينين.

وأما أهل السنة فقد أعملوا النصوص وأثبتوا البصر لله ﷻ، وأثبتوا العينين لله ﷻ، وأبو الحسن الأشعري رَحِمَهُ اللهُ فِي كتابه «الإبانة» أثبت صفة العينين لله ﷻ^(١)، ولا شك أن في هذا مخالفة لقول المعتزلة، وكذلك قول الكلابية، وكذلك قول الأشعرية أصحاب أبي الحسن.

إذا تبين ذلك فقول الله ﷻ: ﴿وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾

(١) انظر: الإبانة (ص ١٨).

[الطور: ٤٨] فيه إثبات صفة العينين لله ﷻ، وذلك بدلالة السنة؛ لأن السنة مُفسرة ومُبيّنة للقرآن، فهذا **قال: «أعين»**، والسنة بينت أنهما «عينان»^(١)، فنقول: في الآية إثبات صفة العينين لله ﷻ؛ لأن السنة مفسرة ومبيّنة للقرآن.

فما معنى قوله: ﴿وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾؟ يعني: فإنك بمرأى منا وبصر وعناية ورعاية وكلاءة وحفظ، وهذا التفسير هو تفسير السلف لذلك^(٢)؛ وذلك لأن النبي ﷺ ليس بعين الله التي هي صفته، وإنما هو ﷺ في عين الله الذي هو أثر اتصافه بالعينين؛ ولهذا أهل السنة حين يفسرون بهذا يعدون هذا من باب التضمن، والتضمن أحد دلالات اللفظ، لأن اللفظ له دلالة بالمطابقة، ودلالة بالتضمن، ودلالات بالزوم^(٣).

فهذا اللفظ بالمطابقة فيه إثبات صفة العين لله ﷻ، فاحتاجوا هنا إلى دلالة التضمن، فقالوا: معناه أن النبي ﷺ بمرأى وبصر وكلاءة ورعاية وحفظ من الله ﷻ؛ وذلك لأنه مضمون قوله ﷻ: ﴿بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨]، وهذا ليس من باب التأويل - كما زعمه من لم يفقهه - بل هذا من باب التضمن، والتضمن دلالة عربية واضحة من اللفظ، وقد قال السلف هذا مع إثبات صفة العينين، فإن السلف قد يفسرون بالتضمن، وقد يفسرون باللازم، ويظن الظان أن هذا من التأويل، وهذا غلط، فإن

(١) راجع (ص ٣٣٨).

(٢) انظر: زاد المسير (٦٠/٨)، وتفسير ابن كثير (٢٤٦/٤)، وتفسير البغوي (٤/٢٤٣)، وتفسير القرطبي (٧٨/١٧).

(٣) قال السبكي في الإبهاج (٢٠٤/١): «دلالة اللفظ على تمام مسماه مطابقة، وعلى جزئه تضمن، وعلى لازمه الذهني التزام». اهـ.
وانظر: الإحكام للأمدى (٣٦/١)، والتقريب والتحجير (١٣٠/١).

التضمن شيء، واللزوم شيء، فالتضمن واللزوم هذا من دلالات اللفظ على المعنى، أما التأويل فهو صرف اللفظ عن معناه.

إذا تبين هذا فإن قول الله ﷻ: ﴿وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ﴾ [الطور: ٤٨] هو أمر لنبيه ﷺ بأن يصبر لحكم الله، والصبر في اللغة^(١) هو الحبس، قتل فلان صبراً أي حبساً، محبوساً يعني مربوط، أو أي شيء محبوس عن الحراك والتصرف، ممنوع من التصرف والحركة فيقتل، صبر فلان شيء، أي: حبسه، صَبَرَ فلانُ مَالَهُ أي حَبَسَهُ وَكَتَزَهُ، وأما في الشرع^(٢) فالصبر هو حبس اللسان عن التشكي، وحبس القلب عن الجزع، وحبس الجوارح عن لطم الخدود وشق الجيوب، ونحو ذلك، يعني: في خصوص أقدار الله المؤلمة.

ويتضح من قول الله ﷻ: ﴿وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ﴾ أن الصبر أمر به، ومعنى ذلك أنه واجب، وهذا هو الصحيح، فإن من أهل العلم من قال: إنه مستحب. وهذا غلط، والصواب أنه واجب للأمر به في آيات كثيرة^(٣)، قال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللهُ: أمر بالصبر في القرآن في أكثر من تسعين موضعاً^(٤).

قال: ﴿لِحُكْمِ رَبِّكَ﴾ وسبق أن قرنا أن الحكم نوعان:

* حكم كوني قدري.

* وحكم شرعي ديني.

(١) انظر: النهاية في غريب الأثر (٣/٧، ٨)، ولسان العرب (٤/٤٣٨، ٤٣٩)، ومختار الصحاح (ص١٤٩).

(٢) انظر: أحكام القرآن لابن العربي (١/٣٩٩)، وفتح الباري (١٠/٥١١)، (١١/٣٠٣) والتعاريف للمناوي (٤٤٧).

(٣) انظر: الآداب الشرعية لابن مفلح (١/٢٩).

(٤) انظر: عدة الصابرين (ص٥٧)، ومدارج السالكين (١/١١٠).

والنبي ﷺ أمر بالصبر على النوعين؛ أمر بالصبر على حكم الله الكوني القدرى وما فيه مما يسر النفس أو مما يؤلمها، وأمر بالصبر على المصائب، وعلى معاندة المشركين، وابتلاء الله ﷻ نبيه بذلك، فيحتاج إلى صبر. كذلك الصبر على الحكم الشرعي وهو الصبر على الطاعات، والصبر عن المعاصي، فإذا: صار الصبر على حكم الله الكوني وحكم الله الشرعي تضمن أنواع الصبر الثلاثة، فإن الصبر على حكم الله الكوني فيه الصبر على أقدار الله المؤلمة، والصبر على حكم الله الشرعي فيه الصبر على الطاعة والصبر عن المعصية، فجمعت هذه الآية أنواع الصبر الثلاثة:

* صبر على الطاعات.

* وصبر عن المعاصي.

* وصبر على أقدار الله المؤلمة.

قال ﷻ: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨]، وهنا ذكرت الباء، فقال: ﴿بِأَعْيُنِنَا﴾ والباء تفيد الإلصاق الذي يفيد معنى الملازمة والدوام، يعني: فإنك دائماً بمراى منا وببصرنا وفي كلاءتنا ورعايتنا، وهذا من دلالة الباء اللفظية، أما في الآية الأخرى قال ﷻ: ﴿وَلِئَصْنَعِ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩]، والمعنى: أي على كلاءة مني ورعاية وحفظ، فما الفرق بين الباء، وعلى؟

الجواب: هذا تنويع لأجل دلالة الحال، فإن موسى ﷺ كان يُستخفى به كحال أطفال بني إسرائيل، قال ﷻ في منته على موسى: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِئَصْنَعِ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩]، ففي قوله: ﴿عَلَى﴾ ما يفيد ظهوره وعلوه؛ لأن على تفيد الاستعلاء، وأن أطفال بني إسرائيل كانوا يُستخفى بهم في السنين التي كان فرعون يُقتلهم فيها، والله ﷻ يمن على موسى بأنه صنعه على عينه؛ لأن في ذلك الاستعلاء والظهور لشأن موسى بكلاءة الله وحفظه ورعايته، هذا هو الفرق بين الباء وعلى، وليس ثم فروق أخرى كما يدعيه بعض المؤولة.

هنا قال ﷺ: ﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسْرٍ ﴿١٢﴾ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٣، ١٤] معلوم أن السفينة لا تجري في عين الله وإنما تجري بحفظه وكلاءته ورعايته، فهو الذي حفظ السفينة ومن فيها من كل الآفات، فقوله ﷺ: ﴿وَحَمَلْنَاهُ﴾ يعني: حملنا نوحًا ﴿عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسْرٍ﴾ يعني: على السفينة ذات ألواح، والدسر هي المسامير التي تربط بها الألواح وتشد بها، ثم قال: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ يعني: أن النصر سيكون له وأن غير هذه السفينة سيكون هالكًا؛ لأن الرعاية والحفظ كان لها ولمن فيها، وتفسير السلف دائرة على أنها تجري بحفظ الله وكلاءته ورعايته^(١)، وهذا تفسير تضمن.

قال ﷺ في الآية الأخيرة: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي﴾ [طه: ٣٩]، يعني: يحبه آل فرعون، ويحبه بنو إسرائيل، وكذلك يحب موسى ﷺ كل مؤمن بالله؛ لأن المؤمنين بالله ﷺ يحبون الرسل من عرفوا منهم ومن لم يعرفوا، من شاهدوهم ومن لم يشاهدوهم، فنوح ﷺ وأتباعه يحبون كل أنبياء الله ﷺ ورسله، مع أن نوحًا هو أول الرسل، كذلك من بعده يونس، وإبراهيم، وعيسى ﷺ، وكذلك كل أتباع الرسل يؤمنون بجميع الرسل، ويحبون جميع الرسل الذين بُعثوا إليهم، وكذلك الذين بُعثوا إلى غيرهم ممن لم يعرفوهم.

والمحبة عامة، ومن كَذَّبَ برسول فقد كذب بجميع المرسلين؛ كما قال ﷺ: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الشعراء: ١٠٥] وهم قد كذبوا نوحًا وحده؛ لأنه أول الرسل، فسماهم الله ﷺ مكذبين لجميع المرسلين؛ لأنهم كذبوا رسولًا واحدًا، فمن جحد رسالة رسول فقد جحد برسالة

(١) انظر: تفسير الطبري (٩٤/٢٧)، وزاد المسير (٩٣/٨)، وتفسير ابن كثير (٤/

٢٦٥)، وتفسير البغوي (٢٦٠/٤)، وتفسير القرطبي (١٣٣/١٧)، وفتح الباري

(٣٨٩/١٣).

جميع الرسل، ومن تنقص رسولاً فقد تنقص جميع الرسل؛ لأن الله ﷻ أوجب محبتهم وطاعتهم، كلُّ يُطاع بحسب أمر الله ﷻ في خصوص الأقسام الذين يبعثون إليهم.

إذاً: هذه الآيات التي أوردها شيخ الإسلام رحمه الله فيها إثبات صفة العينين لله ﷻ، والسنة موضحة لذلك.



وَقَوْلُهُ: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَدِّلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكَى إِلَى اللَّهِ
وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة: ١].
وَقَوْلُهُ: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ
أَغْنِيَاءُ﴾ [آل عمران: ١٨١].
وَقَوْلُهُ: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَىٰ وَرُسُلْنَا لَدَيْهِمْ
يَكْتُبُونَ﴾ [الزخرف: ٨٠].
وَقَوْلُهُ: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦].
وَقَوْلُهُ: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ﴾ [العلق: ١٤].
وَقَوْلُهُ: ﴿الَّذِي يَرَبُّكَ حِينَ تَقُومُ ﴿٢١٨﴾ وَتَقْلُبُكَ فِي السَّجْدَيْنِ ﴿٢١٩﴾ إِنَّهُ
هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الشعراء: ٢١٨ - ٢٢٠].
وَقَوْلُهُ: ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسِرَى اللَّهِ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾
[التوبة: ١٠٥].

الشَّرْحُ

هذه الآيات في إثبات صفة السمع لله ﷻ لم ينفها إلا المعتزلة،
وأما أهل السنة فيثبتون السمع لله بدلالة النصوص، وكذلك الأشاعرة
والماتريدية والكلابية يثبتون ذلك بدلالة النصوص، وتنوعت الأدلة في
إثبات هذه الصفة، ففيها الإخبار بلفظ الماضي؛ كما في قوله: ﴿قَدْ سَمِعَ
اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَدِّلُكَ﴾، وقوله: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ
وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾، ونحو ذلك من الآيات التي فيها المضارع وفيها الماضي،

ولما نزل قوله ﷺ: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَدِّلُكَ﴾ قالت عائشة رضي الله عنها: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَسِعَ سَمْعُهُ الْأَصْوَاتَ»^(١)، فجاءت بالصفة، والله ﷻ أثبت الاسم بصيغة المبالغة التي هي من اسم الفاعل، فقال ﷻ: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وقال ﷻ: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة: ١]، فتنوعت الدلالات في النصوص على إثبات صفة السمع، ولذلك فإن إنكارها أبشع ما يكون؛ لأن الدلالات كانت متنوعة، فقد جاءت بلفظ الماضي والمضارع واسم الفاعل والصفة، وتحريفها أو نفي دلالتها هذا من المحال إلا بنوع هوى، وتنوع الدلالة على الصفة لا شك يُقوي إثباتها، فيكون ذلك أوضح عند النظر في هذه الصفة المذكورة في هذه الآيات، وهي صفة سمع الله ﷻ.

وسمع الله ﷻ متعلق بالمسموعات، فقوله: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَدِّلُكَ﴾ متعلق بذلك القول، فَسَمِعَ ﷻ ما قالت المرأة للنبي ﷺ، وهذا هو معتقد أهل السنة.

أما الأشاعرة والماتريدية وجماعات فإنهم يقولون: سمعه قديم. فيثبتون السمع ولكنه عندهم ليس بحادث، فيقولون: سَمِعَ الكلام في القِدَمَ لعلمه به. هكذا يزعمون، وهذا الكلام فيه التكذيب للقرآن، ولولا التأويل لكانوا كفاراً بذلك؛ لأن الله ﷻ يقول: ﴿وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا﴾، وقال: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَدِّلُكَ﴾، وإذا كان السماع في الماضي قبل حصول الكلام وقبل حصول المجادلة بين المرأة وبين رسول الله ﷺ،

(١) أخرجه البخاري (٣٧٣/١٣) مع الفتح) معلقاً في كتاب التوحيد - باب قول الله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾، وأخرجه مسنداً موصولاً النسائي في الكبرى (٤٨٢/٦)، وابن ماجه (١٨٨)، وأحمد في المسند (٤٦/٦)، وابن راهويه في مسنده (٢٢٢/٢)، وعبد بن حميد في مسنده (ص٤٣٨)، وابن أبي عاصم في السنة (٢٧٨/١)، والبيهقي في الكبرى (٣٨٢/٧).

فلا يصح أن يُقال: ﴿قَدْ سَمِعَ﴾ بصيغة الماضي، وإنما يُقال: ﴿قَدْ سَمِعَ﴾ إذا كان الأمر قد وقع فعلاً.

ولهذا فإننا نجد في النصوص لفظ الماضي ولفظ المضارع، فإثبات السمع القديم والبصر القديم دون البصر والسمع والكلام الحادث فيه نفي لدلالات النصوص وتكذيب لها، وفي قوله ﷺ: ﴿وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمْ﴾ هذا فعل مضارع دلالة على الحال، يعني: يسمع تحاوركما الآن، وقد قالت عائشة رضي الله عنها: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَسِعَ سَمْعُهُ الْأَصْوَاتَ، لَقَدْ جَاءَتِ الْمُجَادِلَةُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ تُكَلِّمُهُ، وَأَنَا فِي نَاحِيَةِ الْبَيْتِ مَا أَسْمَعُ مَا تَقُولُ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ ﷻ: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾» يعني: أن الله ﷻ سمع الكلام في حينه.

وهذا ما يشبه أهل السنة والجماعة، وهذا ولا شك يعظم الصفة في نفس المؤمن؛ لأنه يعلم أن الله ﷻ يسمع سره ونجواه، قال ﷻ: ﴿الَّذِينَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سَرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللَّهَ عَلَّمَهُ الْغُيُوبَ﴾ [التوبة: ٧٨]، فهو ﷻ لا يخفى عليه شيء، فإن سمعه وسع الأصوات جميعاً، وما من شيء يُسْمَعُ إلا والله ﷻ يسمعه، قال ابن القيم رحمه الله: «يسمع ضجيج الأصوات باختلاف اللغات على تفنن الحاجات، فلا يشغله سمع عن سمع، ولا تغلظه المسائل، ولا يتبرم بالبحاح الملحين، سواء عنده من أسر القول ومن جهر به، فالسر عنده علانية، والغيب عنده شهادة»^(١).

وهذه الصفة يجب الإيمان بها كما وردت في النصوص بدلالاتها، فالسمع من حيث هو فعل أتى في القرآن والسنة على أربعة أنحاء لا خامس لها:

الأول: سَمِعُ متعلق بالمسموعات، يعني: بالأصوات؛ كقوله ﷺ: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ هذا سماع للأصوات، وقوله: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ﴾ .

الثاني: سَمِعُ متعلق بالمعاني، وهو سمع الفهم والعلم والعقل والإدراك؛ كقوله ﷺ: ﴿وَكَاثُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾ [الكهف: ١٠١]، فليس المنفي هنا سماع الأصوات، بل المنفي سمع الإدراك والفهم والعقل، وقال ﷺ: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ﴾ [الفرقان: ٤٤]، يسمعون يعني: يفهمون، وقال ﷺ: ﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: ٣٧]، يعني: ألقى قلبه وسمعه الذي هو سمع الفهم، وليس سمع الأذن فقط.

الثالث: سَمِعَ بمعنى أجاب، وهذا متعلق بالسؤال، وهذا كما في قولنا في الصلاة: «سمع الله لمن حمده»، يعني أجاب الله سؤال من حمده، أو أجاب الله حمد من حمده، والإجابة هنا تكون بالثواب أو بالعطاء.

الرابع: سَمِعُ بمعنى الانقياد، سمع فلان لفلان بمعنى انقاد له، وهذا كما قال ﷺ: ﴿وَفِيكُمْ سَمْعُونَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٧]، يعني منقادون لهم. وكذلك قوله: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَعَيْنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا﴾ [البقرة: ١٠٤]، يعني انقادوا واتبعوا وأطيعوا، وكذلك قوله: ﴿سَمْعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَلُونَ لِلسُّخْتِ﴾ [المائدة: ٤٢]، سماعون للكذب يعني سمع الانقياد.

إذا تبين لك ذلك فهي مرتبة على هذا الترتيب، فقد يسمع السامع الأصوات ولا يفهم؛ كما في قوله ﷺ: ﴿وَكَاثُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾ سمعوا الأصوات ولم يفهموا الكلام على وجهه، وقد يكون سمع عقل وفهم

ولا يكون إجابة لسؤال؛ كأن يسأل فيسمع الأصوات ويفهم ويعقل معنى السؤال ولكن لا يجيب، أما سمع الإجابة فهو متضمن للإجابة وللفهم ولسمع الصوت، وسمع الانقياد متضمن للجميع.

والأوجه الثلاثة الأولى مثبتة لله ﷻ على وجه الكمال، أما سمع الانقياد والطاعة فهذا خاطب الله ﷻ بها المخلوق، والمخلوق لا يتصف من تلك الصفات إلا بأقلها، فله سمع يناسب ذاته الحقيرة - سمع للأصوات - وإذا فهم فإنه يفهم الفهم الذي يناسب عقله وذاته، وإذا أجاب فإنما يجيب بما يقدر عليه من الأشياء الحقيرة التي في يديه، وإذا انقاد فإنه ينقاد على وجه النقص أيضاً، حاشا الكُمل من خلق الله ﷻ وهم الرسل، فإن انقيادهم لله ﷻ وطاعتهم كاملة، ومع ذلك يستغفرون الله ﷻ.

إذا تبين ذلك فيظهر لك عظم صفة السمع لله ﷻ واسم الله السميع، فإن الله ﷻ يسمع الأصوات، ويعلم ﷻ معاني كلام الخلق على اختلاف لغاتهم وعلى تفنن حاجاتهم، فيخاطبه العربي والعجمي، ويخاطبه صاحب كل لسان، والله ﷻ هو الذي خلق اللغات والألسنة، والله ﷻ يسمع ذلك ويجيب ويشب ويحاسب تبارك وتعالى، هذا ملخص الكلام على صفة السمع لله ﷻ.

ثم ساق شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ الْإِلَهُ الآيات الدالة على إثبات صفة الرؤية لله ﷻ؛ كقوله ﷻ: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾، وقول الله ﷻ: ﴿أَلَمْ يَرَوْا حِينَ تَقُومُ ۖ وَتَقْبُكُ فِي السَّجْدِ ۖ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾، وقول الله ﷻ: ﴿وَقُلِ اصْعَلُوا فَنَسِرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ، وَالْمُؤْمِنُونَ﴾، وهذه الآيات العظيمة من جنس الآيات السالفة قبلها التي استدلت بها على إثبات الصفات، فهذه الآيات وأمثالها مما يؤمن بها أهل السنة والجماعة، ومعنى إيمانهم بها - كما سبق بيانه - أنهم يعتقدون ما جاء

فيها من الصفات ويثبتون ذلك لله ﷻ بألسنتهم، ويقوم في قلوبهم أثر تلك الصفات، هذا معنى الإيمان بالصفة، والواجب منها اعتقاد ذلك بعد بلوغ الخبر للمسلم، فنؤمن بأن الله ﷻ متصف بكل صفة وصف بها نفسه في كتابه، أو وصفه بها رسوله ﷺ ونُخبر بذلك، وإذا كان للصفة أثر على العبد فإنه يؤمن بذلك، فيعمل بذلك الأثر.

وهذه الآيات فيها وصف الله ﷻ برويته لخلقه ولعباده، ورؤية الله ﷻ لعباده ثبتت في نصوص كثيرة بلفظ الرؤية؛ كقوله ﷻ: لموسى وهارون حين قالَا: ﴿قَالَ رَبَّنَا إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُقْرَطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى﴾ (٤٥) قَالَ لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى ﴿طه: ٤٥، ٤٦﴾، وفيها إثبات صفة المعية لله ﷻ وصفة السمع، وسيأتي تفصيل الكلام على صفة المعية، وسنعرض لبعض الكلام بما يوضح المراد من الآية، وقد سبق الكلام على صفة السمع في الآيات السابقة، والمقصود من استدلاله ﷻ بهذه الآيات هنا: هي صفة رؤية الله ﷻ لعباده، يعني: أن الله ﷻ يرى عباده ويبصر ما هم عليه ونحو هذا.

قال ﷻ: ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسِرِّي اللَّهِ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عِلِّيِّ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنْشِئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥]، ومثله قوله ﷻ: ﴿الَّذِي يَرَبُّكَ حِينَ تَقُومُ﴾ (٢١٨) وَقَفَّلَكَ فِي السَّجِدِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٨، ٢١٩]، ففي هذه الآيات إثبات أن الله ﷻ يرى خلقه جميعاً ويبصر تصرفاتهم وأحوالهم وما هم عليه، فهو ﷻ يرى كل شيء، ومتعلق الرؤية هو متعلق البصر لله ﷻ، فكما أن سمع الله ﷻ متعلق بكل مسموع كذلك الرؤية متعلقها كل مرئي، فالله ﷻ يرى كل مرئي يعني يرى كل موجود، فكل شيء يراه ﷻ على ما هو عليه، سواء كان ذلك الشيء صغيراً أم كبيراً، خفياً أم غير خفي، ظاهراً أم باطناً، يراه ﷻ إذا كان من الذوات التي تُرى. فهو ﷻ لا تغيب عنه غائبة في السماء ولا في الأرض،

ولا تخفى عليه خافية، بل هو عَلَيْكَ يعلم كل شيء، ويرى كل شيء،
ويسمع كل الأصوات عَلَيْهِ.

قال عَلَيْكَ لموسى وهارون: ﴿قَالَ لَا تَخَافًا إِنَّنِي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾
هذه الآية فيها إثبات ثلاث صفات لله عَلَيْكَ:

الأولى: المعية.

الثانية: السمع.

الثالثة: الرؤية.

وهذه الرؤية هي رؤية الله عَلَيْكَ لخلقه، وهي غير صفة الرؤية التي
هي رؤية العباد ربهم عَلَيْكَ في الآخرة، فإن رؤية العباد ربهم واقعة في
الآخرة، أما هذا المقام فالمراد به وصف الله عَلَيْكَ بأنه يرى كل شيء،
فهو الرائي عَلَيْكَ، وفي تلك الصفة هو المرئي عَلَيْكَ، ففرق بين البحثين
وفرق بين المقامين.

وقوله: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ﴾ يعني: بالنصر والتأييد والتوفيق والإعانة
والدفاع عنكم، وهذا هو الذي فسرهما به المحققون من أهل
التفسير^(١)، «معكما» التي هي المعية الخاصة معية النصر والتأييد
والتوفيق؛ وذلك لأنها جاءت في مقابلة خوفهم ﴿قَالَ لَا تَخَافًا إِنَّنِي
مَعَكُمْ﴾، فمعيته هنا خاصة تنفي الخوف وتزيل الخوف من قلب موسى
وهارون لما أرسلهما الله عَلَيْكَ إلى فرعون وملئه، قال تعالى هنا ﴿إِنِّي
مَعَكُمْ﴾، فلا يخافا من بطشه وإيذائه؛ لأنه عَلَيْكَ معهم بنصره، ولا
يخافا من حججه؛ فأنا أنبئكما بما يُدلي به من الحجج وما يُرد به عليه؛
ولهذا كلام موسى عَلَيْهِ الذي حَجَّ به فرعون من الحجج والبيانات التي

(١) انظر: تفسير الطبري (١٦/١٧٠)، وتفسير ابن كثير (٣/١٥٥)، وفتح القدير

أوتيتها من الله ﷻ، فهي من آثار معية الله ﷻ لموسى ولأخيه هارون، فلما قال فرعون لموسى وهارون: ﴿قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَمُوسَى﴾ [طه: ٤٩]، أجابه موسى ﷺ فقال: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: ٥٠]، فسأله فرعون: ﴿قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى﴾ [طه: ٥١]، فأجاب بقوله: ﴿قَالَ عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى﴾ [طه: ٥٢]، وهذا توفيق من الله لهذه الأجوبة العظيمة، وكذلك ما جاء في سورة الشعراء من أجوبة موسى على فرعون حيث قال له فرعون: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: ٢٣] قال موسى: ﴿رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾ [الشعراء: ٢٤] إلى آخر ما جاء في أجوبة موسى على فرعون.

هذا كله من آثار معية الله ﷻ لموسى، فإن معية الله الخاصة لعبادة المؤمنين - مثل الرسل وأهل الصلاح وأهل العلم - هذه المعية الخاصة معناها التوفيق والتأييد والإعانة والنصرة على أعدائهم؛ ولهذا قال ﷻ في سورة براءة حينما أخبر عن هجرة النبي ﷺ وما كان من شأنه في الغار: ﴿إِلَّا نَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠] يعني معنا بنصره وتأييده وتوفيقه، ومن كان الله معه فالخوف منه بعيد، وكذلك الأذى بعيد عنه بمراحل.

أما المعية العامة فهي الإحاطة العامة - معية العلم - كما فسرهما السلف^(١)، ويأتي تفصيل الكلام على المعية في موضعه حين يأتي استدلال شيخ الإسلام رحمه الله بقوله ﷻ: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ

(١) انظر: خلق أفعال العباد (ص ٣٢)، وتفسير الطبري (٢٧/٢١٦)، وتفسير ابن كثير (٢/٥٩٣، ٥٩٤)، وشرح النووي على صحيح مسلم (٢/١٧)، وفتح الباري (١٣/٥٠٠) والدر المنثور (٨/٤٨).

فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ﴿الْحديد: ٤﴾، وكذلك ما ساقه بعد ذلك، وهو قوله ﷻ: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَاقِعُهُمْ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ [المجادلة: ٧]. إلى آخر الآيات والأحاديث في ذلك التي ستأتي مبينة - إن شاء الله تعالى - في موضعها.

إِذَا فَالْمَعِيَّةُ مَعِيَّتَانِ:

مَعِيَّةُ عَامَّةٌ: وَهِيَ الْعِلْمُ.

ومعية خاصة: وهي خاصة بالرسول والأنبياء والعلماء المستقيمين وبالصالحين من العباد، هذه معية توفيق ونصرة وتأييد.

قوله: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾، يعني: أسمع ما يقوله فرعون وألهمكما الجواب عليه، وأرى مكانه ومكانكما، وأرى عمله وعملكما، وأرى ما يخفيه عنكما مما قد يكيدكما به أو قد يؤذيكما به فأخبركما به حتى تكونا في أمان من ذلك، فلا تخافا؛ لأن جهات الخوف متنوعة، فقد يكون الخوف من الحجج التي يدلي بها فرعون، ومما يمكر به، ومن إيذائه، ومن تحذيره ونحو ذلك، لكن الله ﷻ مع موسى ومع فرعون يسمع كلامه وكلامهما، فيلهم الله ﷻ موسى بالحجة والبيان، ففي هذه الآية إثبات الرؤية لله ﷻ لقوله ﷻ: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾.

وكذلك قوله ﷻ: ﴿الَّذِي يَرَبُّكَ حِينَ تَقُومُ﴾ (٢١٨) وَتَقْلُبُكَ فِي السَّجْدَيْنِ (يراك) هذا من الرؤية التي هي إبصار الله ﷻ لعبده، ﴿يَرَبُّكَ حِينَ تَقُومُ﴾ يعني: إلى الصلاة، أو حين تقوم في أي شأن من شؤونك، ويرى أيضاً تقلبك في المصلين، ففيها إثبات رؤية الله ﷻ لعبده.

وكذلك قوله ﷻ: ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ﴾ هذه فيها

إثبات الرؤية لله ﷻ.

إذا تبين ذلك فهذه الآيات وغيرها من الآيات التي فيها إثبات هذه الصفة لله ﷻ نعتقد ما دلت عليه من أن الله ﷻ يرى عباده ويبصرهم بعينه، وأنها ليست رؤية وإبصار علم - كما يقوله المبتدعة - بل هي رؤية وإبصار بعينه ﷻ؛ لأن الله ﷻ أخبر بأن له عينين ﷻ، والعين بها تكون الرؤية وبها يكون البصر^(١).

أما المبتدعة فيتأولون الرؤية والبصر، فالأشاعرة والماتريدية يشبثونها ويقولون: هي رؤية وبصر سبيلها العلم. يعني: هو يرى ليس بعينه ﷻ؛ لأنهم لا يشبثون العينين لله ﷻ، لكنها رؤية وسمع وبصر بإدراك تلك الأشياء عن طريق العلم، أي: إدراك المبصرات بالعلم، وإدراك المسموعات بالعلم، وإدراك المراثيات بالعلم.

وأما المعتزلة فهم ينفون ذلك كله ولا يشبثون رؤية ولا بصراً ولا سمعاً، وكذلك لا يشبثون علماً، وإنما يقولون هو عليم بلا علم. في قول الله ﷻ: ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ﴾ لمفسري السلف فيها وجهان^(٢):

الأول: منهم من يقول هذا إخبار بأن العمل سيراه الجميع.

الثاني: منهم من يقول هذا تهديد وتخويف للذين يعصون الله ﷻ.

فقوله: ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا﴾ كما فسرهما ابن جرير رَحِمَهُ اللهُ يعني: وقل

(١) قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ في الصواعق المرسلة (٣/١٠١٨، ١٠١٩): «ومن المعلوم بالضرورة أن ما يُرى أكمل ممن لا يمكن أن يرى؛ فإنه إما معدوم، وإما عرض، والمرئي أكمل منهما، وما يتكلم أكمل ممن لا يتكلم؛ فإنه إما جماد، وإما عرض، وإما معدوم، والمتكلم أكمل من ذلك، وما له سمع وبصر ووجه ويدان أكمل من الفاقد لذلك بالضرورة، وهكذا سائر الصفات». اهـ.

(٢) انظر: تفسير الطبري (١١/٢٠)، وتفسير ابن أبي حاتم (٦/١٨٧٧)، وفتح الباري (٥/١٩١)، والدر المنثور (٤/٢٨٣).

اعملوا من الطاعات ما تشاؤون، وقل اعملوا من الخيرات ما تشاؤون، واعملوا ما يقربكم إلى الله ﷻ ما تحبون، ومن ذلك التوبة؛ لأنها سقت بعد الكلام عن التائبين ووعدهم بأنه سيرى عملهم.

وهنا في قوله: ﴿فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ إما أن تكون هذه الرؤية في الدنيا، وإما أن تكون في الآخرة، وهما وجهان أيضاً عند محققي التفسير^(١)، فإذا كانت في الدنيا يكون المعنى: سيظهر الله عملكم في هذه الدنيا، وفي الحديث الذي رواه الإمام أحمد، قال النبي ﷺ: «لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ يَعْمَلُ فِي صَخْرَةٍ صَمَاءَ لَيْسَ لَهَا بَابٌ وَلَا كُوَّةٌ، لَخَرَجَ عَمَلُهُ لِلنَّاسِ كَأَنَّمَا كَانَ»^(٢)، وبهذا الحديث فُسر قوله ﷺ: ﴿فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾، يعني: سيظهر الله عملكم حتى يكون مرئياً؛ لأن الله ﷻ مطلع على كل شيء، وقال آخرون: قوله: ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾ يعني: إذا فعلتموه فإن الله ﷻ يراه، وهذا فيه البشرى للعبد؛ لأنه إذا عمل العبد العمل ويعلم أن الله ﷻ يراه، وأنه مطلع على عمله، فإنه ينشرح صدره لذلك ويقبل على العبادة أكثر لما في قلبه من تعظيم الله ﷻ.

وهذا القول الثاني أوجه؛ وذلك لأن قوله: ﴿فَسَيَرَى﴾ فيه أن الرؤية تكون بعد وقوع المرئي، وليس سبيلها سبيل العلم في نحو قوله ﷻ: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، والعلم يختلف لأن الله ﷻ يعلم الأشياء قبل وقوعها؛ ولذلك فُسر قوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ أي: إلا ليظهر علمنا بمن اتبع الرسول ممن انقلب على عقبيه،

(١) انظر: تفسير الطبري (٢٠/١١)، وتفسير ابن كثير (٣٨٣/٢)، وفتح القدير (٤٠٢/٢).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٢٨/٣)، وأبو يعلى في مسنده (٥٢١/٢)، وابن حبان في صحيحه (٤٩١/١٢)، والحاكم في المستدرک (٣٤٩/٤)، والبيهقي في شعب الإيمان (٣٥٩/٥) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

أما قوله: ﴿فَسَيَرَىٰ اللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾ فإن رؤية الله ﷻ للشيء عند أهل السنة تكون بعد حصول المرئي؛ ولهذا يكون هذا التفسير أوجه وأحسن، فيكون ﴿فَسَيَرَىٰ﴾ يعني: بعد حصول العمل، فإن الله يرى ذلك بعد حصول العمل، وفي هذا من البشرى والاطمئنان لأهل الإيمان إذا عملوا الصالحات، وكذلك فيه التهديد والوعيد لمن عمل عملاً من الأعمال التي لا يحبها الله ﷻ؛ لقوله ﷻ: ﴿فَسَيَرَىٰ اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ أي: سيراه رسوله وسيراه المؤمنون، ولا شك أن العبد يخفي عمله القبيح ولا يحب أن يظهر، ففي هذا من التهديد والوعيد لمن عملوا بالمعاصي والآثام وما لا يرضي الله ﷻ في الخلوات، ووجه مناسبة ذلك أنه ذكره بعد أن ذكر التائبين حيث قال الله ﷻ قبلها: ﴿وَأَخْرُوجُوا عَنْهُمْ حَقَّ حَقْلِهِمْ وَبَعَثْنَا فِيهِمْ رَسُولًا لَّهُمْ آيَاتٍ فَآذَنُوا﴾ [التوبة: ١٠٢]، وقال ﷻ بعدها: ﴿وَأَخْرُوجُوا مِنْهُمْ لَأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُؤْتِ بِخَيْرٍ إِمَّا يَدْعِي إِلَىٰ سَبْطٍ كَبِيرٍ﴾ [التوبة: ١٠٦]، فهي في التائبين الذين خلطوا هذا وهذا وهم مرجون لأمر الله، فيناسب هنا أن تكون الآية فيها البشرى لمن عمل عملاً صالحاً، وفيها التهديد والوعيد لمن عمل غير ذلك.

أما قوله ﷻ في آية البقرة: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، هذه فيها أوجه من التفسير، نذكر من ذلك وجهين: أحدهما لابن جرير والآخر للمحققين كشيخ الإسلام ابن تيمية وغيره.

الوجه الأول: قال ابن جرير رحمه الله^(١) في قول الله ﷻ: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ﴾: أضاف الله ﷻ العلم لنفسه؛ وذلك لأنه أراد: إلا ليعلم رسولي وأوليائي والمؤمنون. وذلك أن الله ﷻ جمع هنا ونسب

العلم لنفسه كما ينسب العظيم الشيء لنفسه وإن لم يباشره، ومثل عليه بقول القائل: فتح عمر بن الخطاب سواد العراق وجبى خراجها، وإنما فعل ذلك أصحابه عن سبب كان منه في ذلك، واستشهد لذلك واستدل عليه بالحديث الذي رواه مسلم أن النبي ﷺ قال: «إِنَّ اللَّهَ ﷻ يَقُولُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: يَا ابْنَ آدَمَ مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي. قَالَ: يَا رَبِّ كَيْفَ أَعُوذُكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ قَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ عَبْدِي فَلَانًا مَرِضَ فَلَمْ تَعُدَّهُ؟ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ عُدْتَهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ؟ يَا ابْنَ آدَمَ اسْتَطَعَمْتُكَ فَلَمْ تُطْعِمْنِي. قَالَ: يَا رَبِّ وَكَيْفَ أَطْعِمُكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ قَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّهُ اسْتَطَعَمَكَ عَبْدِي فَلَانٌ فَلَمْ تُطْعِمْهُ؟ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ أَطْعَمْتَهُ لَوَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي؟ يَا ابْنَ آدَمَ اسْتَسْقَيْتُكَ فَلَمْ تَسْقِنِي. قَالَ: يَا رَبِّ كَيْفَ أَسْقِيكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ قَالَ: اسْتَسْقَاكَ عَبْدِي فَلَانٌ فَلَمْ تَسْقِهِ أَمَا إِنَّكَ لَوْ سَقَيْتَهُ وَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي؟»^(١)، ساق ابن جرير هذا الحديث بنحو هذا اللفظ، وقال: هذا فيه أن الله ﷻ أضاف الفعل لنفسه، فقال: «مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي» والذي مرض هو عبده، فيكون المعني في قوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ﴾ أي: إلا ليعلم رسولي وأوليائي والمؤمنون من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه.

الوجه الثاني: أن العلم قسمان:

* علم باطن.

* وعلم ظاهر.

والله ﷻ يعلم الأشياء قبل وقوعها، ولكن علمه بالأشياء قبل وقوعها لا يحاسب عليه العباد، ولا يذم العباد به، وإنما يحاسب العباد

(١) أخرجه مسلم (٢٥٦٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

فيجزئهم على أعمالهم، فيثيب المحسن ويعاقب المسيء إذا عملوا ذلك ظاهراً، وصار علمه ظاهراً، لأنه ليس من العدل أن يحاسبهم على شيء لم يعملوه؛ ولهذا قال ﷺ هنا: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾، قال المحققون: يعني إلا ليظهر ما علمناه، فيترتب على ظهور العلم المحاسبة لهم، وجزاء المحسن الذي اتبع الرسول وجزاء المذنب المسيء المنافق الذي انقلب على عقبيه. وهذا هو قول جمع من المحققين كشيخ الإسلام وغيره^(١)، فالعلم هنا بمعنى ظهور العلم، ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ يعني: إلا ليظهر علمنا في هؤلاء، ويكون هذا في القرآن في المواضع التي فيها إضافة العلم إلى الله ﷻ، فليس المراد أنه لا يعلم الأشياء إلا بعد وقوعها، بل هو ﷻ يعلم ما كان وما سيكون، وما لم يكن لو كان كيف كان يكون، وإنما المراد بقوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ ونظائر ذلك في القرآن: إلا ليظهر علمنا فيهم ذلك الظهور الذي يكون عليه المحاسبة والجزاء على ما عملوا.

هذا بعض ما يتصل بهذه الآيات التي استدل بها شيخ الإسلام على صفة رؤية الله ﷻ لعباده، التي هي معنى البصر، والله ﷻ البصير، وهو يبصر ويرى عباده لا يخفى عليه خافية، لكن لم يأت من أسماء الله ﷻ الرائي، يعني: الذي يرى هو الله ﷻ، وإنما أتى البصير، فيسمع ويبصر ويرى، فالاسم هنا البصير، ولم يشتق من هذه الصفة اسم الرائي؛ لأنه لم يرد في النصوص.



(١) انظر: أحكام القرآن للشافعي (١/٦٧)، ورسالة في تحقيق مسألة علم الله لشيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ، ومجموع الفتاوى (٨/٤٩٤ - ٤٩٦)، وتفسير ابن كثير (١/١٩٢).

وَقَوْلُهُ: ﴿وَهُوَ شَدِيدُ الْمَحَالِ﴾ [الرعد: ١٣].

وَقَوْلُهُ: ﴿وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِينَ﴾ [آل عمران: ٥٤].

وَقَوْلُهُ: ﴿وَمَكْرُوا مَكْرًا وَمَكْرَنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾

[النمل: ٥٠].

وَقَوْلُهُ: ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا﴾ (١٥) وَأَكِيدُ كَيْدًا [الطارق: ١٥، ١٦].

الشَّرْحُ

هذه الآيات في ذكر صفة الكيد والمكر بمن كاد ومكر بأولياء الله ﷻ، وهذه الصفة يثبتها أهل السنة والجماعة مقيدة مختصة، وهذه الآيات تدل على ذلك، فقوله ﷻ: ﴿وَهُوَ شَدِيدُ الْمَحَالِ﴾ المحال فسرت بعده تفسيرات^(١) منها: الكيد والمكر، يعني: وهو شديد الكيد والمكر بمن كاد أولياءه أو مكر بأولياءه، أو بمن كاد دينه، أو مكر بدينه، وفسرت المحال في قوله: ﴿وَهُوَ شَدِيدُ الْمَحَالِ﴾ بأنه شديد القوة، وشديد الرد والدفع لمن عاداه، أو عادي رسله، أو عادي دينه؛ لهذا أوردها شيخ الإسلام هنا مع آيات إثبات الكيد والمكر لله ﷻ؛ لأن من أهل العلم من فسر المحال بالكيد والمكر.

فإذاً قوله ﷻ: ﴿وَهُوَ شَدِيدُ الْمَحَالِ﴾ يعني: وهو شديد الكيد والمكر، وهو ﷻ خير الماكرين، يمكر بمن مكر بأوليائه، وهذا كله

(١) انظر: تفسير عبد الرزاق (٣٣٣/٢)، وتفسير الطبري (١٢٧/١٣)، وتفسير ابن كثير (٥٠٨/٢)، وفتح الباري (٣٧٢/٨)، والدر المنثور (٦٢٧/٤، ٦٢٨).

جنس واحد، وهي من الصفات التي مر معنا نظائر لها، وهي الصفات الصفات الاختيارية التي تقوم بالله ﷻ بمشيئته وقدرته واختياره متى شاء، فهو ﷻ يتصف بهذه الصفات متى شاء أن يتصف بها.

وهذه الصفات - الكيد والمكر ومن جنسها المخادعة والاستهزاء - لا يثبتها أهل السنة مطلقاً بدون قيد، بل يثبت أهل السنة والجماعة هذه الصفات مقيدة كما جاءت في النصوص، ويقولون: إن الله ﷻ يكيد من كاد أوليائه أو كاد رسله أو كاد دينه، ويمكر بمن مكر برسله أو مكر بأوليائه أو مكر بالمؤمنين.

وهذا كما قال ﷻ: ﴿وَمَكُرُوا وَمَكَّرَ اللَّهُ﴾ يعني مكروا بعيسى ﷺ حيث أرادوا قتله في القصة المعروفة^(١) - ومكر الله حيث ألقى شبه عيسى على غيره، وهو يهوذا الذي دل اليهود عليه لكي يقتلوه، فدخل يهوذا البيت الذي دخله عيسى ﷺ لبحث هل هو فيه أم لا، وعيسى قد دخل هذا البيت، ويهوذا قد رآه دخل البيت، ولكن الله ﷻ رفع عيسى ﷺ من ذلك البيت، فأتى جبريل وحمل عيسى ﷺ فخرج يهوذا على اليهود ليقول لهم: ليس عيسى في البيت، وهم ينظرون يهوذا وهو عيسى - يعني: ألقى عليه شبه عيسى شبهًا - فأخذ اليهود يهوذا فصلبوه وقتلوه وهم يظنون أنهم قتلوا عيسى، فمكر أولئك بعيسى ومكر الله ﷻ بهم، قال ﷻ: ﴿وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِينَ﴾ يعني: هو ﷻ أنفذ الماكرين لما يريد، وأسرعهم في ذلك، وأطفهم وأخفاهم ﷻ مكرًا، فاليهود أرادوا شيئًا وأراد الله ﷻ خلافه، وعوقب من أراد قتل عيسى ﷺ.

(١) انظر: تفسير الطبري (٣/٢٨٨، ٢٨٩)، وتاريخ دمشق (٤٧/٤٧٤)، وتفسير ابن كثير (١/٣٦٦).

قال هنا: ﴿وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾، وقال في آية النمل: ﴿وَمَكْرُوا مَكْرًا وَمَكْرَنَا مَكْرًا﴾ [النمل: ٥٠]، فما معنى المكر في الآيتين؟
الجواب: فُسِّرَ المكرُ بتفسيرات للسلف متقاربة^(١):

منهم من قال: المكر هو الاستدراج. وقال الله ﷻ: ﴿وَالَّذِينَ كَذَبُوا بِعَايِنُنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (١٨٧) وَأُمْلِ لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ [الأعراف: ١٨٢، ١٨٣]، فالمكر والكيد متقاربان وهما بمعنى الاستدراج، وهذا قول معروف للسلف.

وقال آخرون: المكر هو إيصال المراد على وجه الخفاء، والذي يُوصل إليه ذلك الشيء لا يظنه في ظاهره، فهذا يسمى مكرًا، وبعضهم عبَّرَ بقوله: إيصال العقوبة على وجه الخفاء.

وهذا لا شك ينقسم إلى قسمين؛ لأنه قد يمكر ويوصل المراد الذي هو العقوبة بمن يستحق ذلك، وقد يمكر وتوصل العقوبة بمن لا يستحق ذلك، فاليهود مكروا بأن أرادوا إيصال ما يريدونه لعيسى على وجه الخفاء، وهذا الذي يريدونه لا يستحقه عيسى ﷺ، بل هو ظلم منهم وطغيان وتعد، فصار مكرًا مذمومًا، ومكر الله ﷻ بأن أوصل العقوبة بمن يستحقها، وهو من دل على مكان عيسى ليقتله اليهود، والله ﷻ خير الماكرين.

فإذا المكر ينقسم إلى قسمين^(٢):

(١) انظر: تفسير الطبري (١/١٣٢ - ١٣٤)، (٣/٢٨٩)، والنهاية في غريب الأثر (٤/٣٤٩) ولسان العرب (٥/١٨٣)، وتفسير ابن كثير (١/٥٢).

(٢) قال ابن القيم رحمه الله في إعلام الموقعين (٣/٢١٨): «المكر: إيصال الشيء إلى الغير بطريق خفي، وكذلك الكيد والمخادعة، ولكنه نوعان: قبيح: وهو إيصال ذلك لمن لا يستحقه.

حسن: وهو إيصاله إلى مستحقه عقوبة له، فالأول مذموم، والثاني ممدوح، =

* مكر محمود.

* مكر مذموم.

وإذا كان كذلك لم يجز أن يُجعل في صفات الله ﷻ على وجه الإطلاق دون التقييد، بل لابد أن يكون على وجه التقييد والتخصيص؛ لأننا إذا قلنا: (المكر)، فإنه يشمل المكر السيئ ويشمل المكر الحسن، والله ﷻ متصف بالمكر الحسن، وهو إيصال ما يريد ﷻ لمن يستحقه على وجه الخفاء واللطف بحيث لا يشعر به من يُوصل إليه ذلك.

ولهذا فسر المكر من فسر من السلف بالاستدراج؛ لأن الاستدراج أن يرى المرء الشيء حسناً وهو في الحقيقة يجره ويتدرج به إلى ما لا يكون حسناً فيه؛ لهذا جاء في الحديث الصحيح الذي رواه الإمام أحمد وغيره، أن النبي ﷺ قال: «إِذَا رَأَيْتَ اللَّهَ يُعْطِي الْعَبْدَ مَا يُحِبُّ وَهُوَ مُقِيمٌ عَلَى مَعَاصِيهِ، فَإِنَّمَا ذَلِكَ لَهُ مِنْهُ اسْتِدْرَاجٌ»^(١)؛ لأنه يجعله يتنقل بلطف إلى أمر يُراد به وهو لا يشعر بذلك، وهو يستحق ذلك لأنه مقيم على المعصية ولا يحدث توبة ولا يستغفر ولا ينيب، كذلك الكيد إذا كان على وجه الاستحقاق كان محموداً على وجه المقابلة بمن فعل ذلك. وهذا هو قول أهل السنة والجماعة، فيقولون: يوصف الله ﷻ بأنه يمكر بمن مكر بأوليائه أو مكر بدينه، وأنه يكيد من كاده أو كاد أوليائه أو كاد دينه. وهذا معنى المكر والكيد المحمود الذي يوصف الله ﷻ به.

أما من أطلق القول بأن من صفات الله ﷻ المكر، ومن صفات الله الكيد، ومن صفات الله المخادعة، ومن صفات الله الاستهزاء، فهذا ليس

= والرب تعالى إنما يفعل من ذلك ما يُحمد عليه عدلاً منه وحكمة». اهـ.

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٤/١٤٥)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٤/١٢٩٠)، والطبراني في الأوسط (٩/١١٠)، والكبير (٩١٣)، والبيهقي في شعب الإيمان (٤/١٢٨) من حديث عقبة بن عامر الجهني رضي الله عنه.

بصحيح، فلا يُطلق هذا بل لا بد من التقييد لانقسام تلك الصفات إلى ممدوح ومذموم، فلما كانت منقسمة لم يكن من أسماء الله ﷻ الماكر والكائد والمخادع والمستهزئ؛ لأن هذه توهم نقصاً لاشتمالها على النوعين.

ومن المتقرر في علم العربية وفي أصول الفقه أيضاً أن (ال) إذا دخلت على اسم الفاعل فإنها تفيد استغراق المعنى، فإذا قيل: الماكر. يعني: الذي استغرق معاني المكر، وهذا يشمل الممدوح والمذموم، وهذا في حق الله باطل، كذلك إذا قيل: المستهزئ. فهذا يشمل الاستهزاء الممدوح والاستهزاء المذموم؛ ولهذا يُطلق على الله ﷻ الصفة مقيدة ولا يطلق عليه الاسم؛ لأن الاسم يشمل جميع المعنى، وجميع المعنى ليس لله ﷻ، وإنما له منه المحمود^(١).

كذلك المريد والشائي والقديم والصانع ونحو ذلك مما هو من اسم الفاعل، فإنه لا يثبت لله ﷻ؛ لأن تلك الأشياء منقسمة، و(ال) إذا دخلت على اسم الفاعل تفيد عموم المعنى الذي دخلت عليه، وهذا ليس لله ﷻ.

وقوله ﷻ: ﴿خَيْرُ الْمَكْرِيْنَ﴾ هل فيه إثبات الماكر؛ كما أثبت بعض الذين كتبوا في الأسماء الحسنى كالقرطبي وغيره؟ الجواب: ليس هذا

(١) قال ابن القيم رحمه الله في مدارج السالكين (٣/٤١٥): «أطلق الله على نفسه أفعالاً لم يتسم منها بأسماء الفاعل؛ كأراد، وشاء، وأحدث، ولم يُسم بالمريد، والشائي، والمحدث كما لم يُسم نفسه بالصانع، والفاعل، والمتقن، وغير ذلك من الأسماء التي أطلق أفعالها على نفسه، فباب الأفعال أوسع من باب الأسماء، وقد أخطأ أقبح خطأ من اشتق له من كل فعل اسماً وبلغ بأسمائه زيادة على الألف، فسماه الماكر، والمخادع، والفاتن، والكائد، ونحو ذلك، وكذلك باب الإخبار عنه بالاسم أوسع من تسميته به؛ فإنه يُخبر عنه بأنه شيء، وموجود، ومذكور، ومعلوم، ومراد، ولا يُسمى بذلك». اهـ.

صَحِيحًا؛ لَأَنَّ اللَّهَ ﷻ قَالَ: ﴿وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِينِ﴾ وَأَمَّا الْمَاكِرُ بِمُفْرَدِهِ فَلَا يَفِيدُ الْخَيْرِيَّةَ، وَاللَّهُ ﷻ قَالَ: إِنَّهُ ﷻ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ، يَعْنِي: الَّذِينَ كَانَ مَكْرَهُمْ مَكْرًا مَحْمُودًا، وَأَمَّا الْمَاكِرُ بِدُونِ كَلِمَةِ خَيْرٍ فَهَذِهِ تَفِيدُ الْمَعْنِيَيْنِ الْمَحْمُودَ وَالْمَذْمُومَ، وَهَذَا لَيْسَ لِلَّهِ؛ لَأَنَّ «خَيْرًا» لَمَّا أُضِيفَتْ إِلَى «الْمَاكِرِينَ» قَيَّدَتْ الْمَاكِرَ بِالَّذِي يُمْكِرُ مَكْرًا مَحْمُودًا، وَهُوَ اللَّهُ ﷻ.

وَلِهَذَا لَا يَصَحُّ الْأِسْمُ، وَلَا يَصَحُّ ذِكْرُ الصِّفَةِ مُطْلَقَةً غَيْرَ مُقَيَّدَةٍ، وَكَمَا هِيَ الْقَاعِدَةُ الْمَقْرُورَةُ - الَّتِي سَبَقَتْ فِي أَوَّلِ الشَّرْحِ - أَنَّ أَسْمَاءَ اللَّهِ ﷻ تَوْقِيفِيَّةٌ، وَأَنَّهُ لَا يَسُوغُ اسْتِقْطَاقُ الْأِسْمِ مِنَ الصِّفَةِ أَوْ الْفِعْلِ إِلَّا إِذَا وَرَدَ الْأِسْمُ فِي النُّصُوصِ، فَبَابُ الْأَفْعَالِ أَوْسَعُ مِنْ بَابِ الصِّفَاتِ، وَبَابُ الصِّفَاتِ أَوْسَعُ مِنْ بَابِ الْأَسْمَاءِ، وَبَابُ الْأَخْبَارِ أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ كُلِّهِ، فَلَا يَلْزَمُ مِنْ وَاحِدَةِ الْأُخْرَى، هَذَا قَوْلُ أَهْلِ السَّنَةِ وَالْجَمَاعَةِ مُفَصَّلًا.

وَأَمَّا قَوْلُ أَهْلِ الْبِدْعِ فَإِنَّهُمْ يَنْفُونَ هَذِهِ الصِّفَاتِ، بَلْ هُمْ نَفَوُا الصِّفَاتِ الَّتِي هِيَ ظَاهِرَةٌ فِي الْكَمَالِ مِثْلُ: صِفَةِ الْوَجْهِ، وَصِفَةِ الْيَدَيْنِ، وَصِفَةِ الْعَيْنَيْنِ، وَصِفَةِ الْقَدَمِ ﷻ، وَصِفَةِ الْأَصَابِعِ، وَنَحْوَ ذَلِكَ، فَهُمْ يَنْفُونَ هَذِهِ الْمُنْقَسِمَةَ مِنْ بَابِ أُولَى.

إِذَا كَيْفَ يَفْسِرُونَهَا؟

الجواب: يفسرون الصفة بأثرها، فيفسرونها بالمجازات، فيقولون: قوله: ﴿وَمَكْرُؤًا وَمَكْرَ اللَّهِ﴾ يعني: جازأهم على مكرهم، وقوله: ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا﴾ [١٥، ١٦] يعني: أجازيهم الجزاء الأعظم على كيدهم، وأعاقبهم العقوبة الشديدة على كيدهم. وقوله: ﴿وَهُوَ شَدِيدُ الْحَالِ﴾ يعني: هو شديد العقوبة على المكر والكيد، ونحو ذلك من أقوال المبتدعة الذين يجعلون هذه الصفات في الجزاء، وهذا من جهة التأويل.

وَقَوْلُهُ: ﴿إِنْ يُبْدُوا خَيْرًا أَوْ تُخَفُّوهُ أَوْ تَعْفُوا عَنْ سُوءٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا﴾ [النساء: ١٤٩].

وَقَوْلُهُ: ﴿وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [النور: ٢٢].

وَقَوْلُهُ: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨].

وَقَوْلُهُ عَنْ إِبْلِيسَ: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [ص: ٨٢].

الشرح

هذه صلة لبيان ما يثبت لله ﷻ من الصفات، صفات الذات، يعني: الصفات الذاتية الملازمة لله ﷻ التي لا تنفك عنه ﷻ، والصفات الفعلية التي يتصف بها في حال دون حال بمشيئته وقدرته.

وهذه الآيات فيها إثبات جملة من هذه الصفات، ففيها إثبات صفة العفو لله ﷻ، وإثبات صفة المغفرة لله ﷻ^(١)، وإثبات صفة العزة لله ﷻ، وفيها أن الله ﷻ يتسمى بالأسماء الحسنى المتضمنة للعلمية وللصفات، والله ﷻ يعرف عباده بصفاته وبأسمائه الحسنى بما يخاطبهم به من الأوامر والنواهي، وفي هذه الآيات إثبات صفة

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

وَهُوَ الْعَفُوُّ فَعَفُوهُ وَسِعَ الْوَرَى لَوْلَاهُ غَارَ الْأَرْضِ بِالسُّكَّانِ
وفي قوله:

وَهُوَ الْعَفُوُّ فَلَوْ أُتِيَ بِقُرَابِهَا مِنْ غَيْرِ شَرِكٍ بَلْ مِنَ الْعِصْيَانِ
لَأَتَاهُ بِالْغُفْرَانِ مِلءَ قُرَابِهَا سُبْحَانَهُ هُوَ وَاسِعُ الْغُفْرَانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/٢٢٧ - ٢٣١).

العزة لله ﷻ، وأهل السنة والجماعة بابهم في هذا باب واحد، يثبتون هذه جميعاً لله ﷻ، فما أثبتته الله ﷻ لنفسه من الصفات أثبتوه، وما نفاه نفوه، وما سمى نفسه به من الأسماء الحسنى سموه به ﷻ، وما نفاه عن نفسه نفوه، فالباب عندهم باب واحد في الصفات لا يفرقون فيه بين صفة وصفة، ولا بين نص ونص، فإذا ثبت أن الآية من آيات الصفات، أو ثبت أن الحديث من أحاديث الصفات، فإنهم يجرون على هذه النصوص قاعدة الإثبات لما تتضمن من الأسماء والصفات والأفعال.

فالآية الأولى فيها إثبات صفة العفو لله ﷻ، قال ﷻ: ﴿إِنْ بُدُوا خَيْرًا أَوْ تُخَفُّوهُ أَوْ تُعَفُّوهُ عَنْ سُوءٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا﴾، سمى الله ﷻ نفسه بأنه العفو فقال: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا﴾ ومن أسماء الله الحسنى العفو، وكذلك قال: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا﴾ ومن أسماء الله الحسنى القدير، فهو ﷻ قدير وعفو، وعفوه ﷻ لا عن ضعف ولكن عن قدرة وعزة وعظمة وجلال.

وقوله هنا: ﴿أَوْ تُعَفُّوهُ عَنْ سُوءٍ﴾ يعني: ألا تؤاخذوا من أتى بالسوء في حقكم، ولا ترتبوا أثر السوء الذي أصابكم على من أتى به، بل تعفون عن ذلك ولا تعاقبوا من أتى به، وهذه هي صفة العفو؛ لأن العفو معناه: عدم المؤاخذة بالفعل^(١)، وهذا إنما يكون لمن يملك المؤاخذة، فالعفو صفة من صفات الجمال لله ﷻ، ويكون العفو كملاً إذا كان عن غير عجز، أي: كان عن قدرة وعن استطاعة في إنفاذ العقوبة، فيكون كملاً إذا كان عن عزة، وقد يعفو الضعيف فيكون عفوه عن ضعف لا عن قدرة.

والله ﷻ له الصفات العلى والأسماء الحسنى، فله صفة العفو

(١) انظر: النهاية في غريب الأثر (٣/٢٦٥)، ولسان العرب (١٥/٧٤)، ومختار الصحاح (ص١٨٦).

فلا يؤاخذ المذنب بجريته على ما دلت عليه النصوص من قيود وشروط في ذلك، بل يمحو ذلك عنه ولا يعاقبه لعفوه عنه ﷺ، وذلك لقدرته على إنفاذ العقوبة؛ ولهذا قال هنا: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا﴾ فجمع بين العفو وقدرته على إنفاذ العقوبة.

وهذا بخلاف صفة المغفرة وصفه قبول التوبة، فإن الله ﷻ من أسمائه العفو، ومن أسمائه الغافر والغفار والغفور، ومن أسمائه التواب، وهذه تختلف؛ ليس معناها واحدًا، بخلاف من قال: إن معنى العفو والمغفرة واحد، والعفو والغفور معناهما واحد. هذا ليس بصحيح، بل الجهة تختلف والمعنى فيه نوع اختلاف مع أن بينهما اشتراكًا.

فالعفو هو عدم المؤاخذة بالجريرة، عدم المؤاخذة بالسيئة فقد يسيء وسيئته توجب العقوبة، فإذا لم يؤاخذ صارت عدم مؤاخذته بذلك عفوًا، وأما المغفرة فهي ستر الذنوب أو ستر أثر الذنوب، وهذا جهة أخرى غير تلك؛ لأن تلك فيها المعاقبة أو ترك المعاقبة على الفعل، وهذه فيها الستر دون تعرض للعقوبة، والتواب هو الذي يقبل التوبة عن عباده، ومعنى ذلك أنه يمحو الذنب، ولا يؤاخذ بالسيئات إذا تاب العبد وأتى بالأسباب التي تمحو عنه السيئات، فهذه ثلاثة أسماء من أسماء الله الحسنى لكل اسم دلالة غير ما يدل عليه الاسم الآخر.

هنا في قوله ﷻ: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا﴾ يعني: لا يؤاخذ العباد بجرائرهم، ولا يوقع العقوبة بهم على ما فعلوا إذا شاء ذلك؛ وذلك لكمال عفوه وكمال قدرته ﷻ، ولولا عفوه ﷻ لفست الأرض ولهلك الناس؛ لأن العباد ما من لحظة فيها إلا وهم يستحقون عليها العقوبة؛ لأن الشرك أكثر من الإيمان، وأهل الإشراك أكثر من أهل الإيمان، والأرض من أزمان طويلة منذ أن تنسخ العلم قبل رسالة نوح ﷺ قد عمَّ فيها الشرك وعم فيها الكفر، حتى أرسل الله ﷻ

نوحًا ﷺ، فطهر الله ﷻ الأرض من الكافرين استجابة لدعاء نوح: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا﴾ [نوح: ٢٦] فطهر الله ﷻ الأرض بالتوحيد، ثم عاد بعد ذلك الشرك.

وأكثر من في الأرض مشركون، ولو يؤاخذ الله ﷻ الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة، وهذا جاء في آيات في سورة النحل، وفي سورة فاطر؛ ولهذا متعلق العفو عند أهل العلم هو الذنوب، فإن الذنوب موجبة للعقوبة؛ كما قال الله ﷻ في آية الشورى: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٠]، يعني: لا يأتاكم بالمصائب التي هي بسبب ذنوبكم، وعدم الإتيان هو بسبب العفو.

وقال الله ﷻ: ﴿وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [النور: ٢٢]، فالعبد إذا عفا وصفح عن المذنب الذي أذنب في حقه، فإن الله ﷻ يغفر له، وهذه نزلت في امتناع أبي بكر من النفقة على قريبه مسطح، فلما نزلت هذه الآية عفا بعد ذلك أبو بكر عن مسطح؛ رغبة فيما وعد الله ﷻ به في هذه الآية^(١).

قال: ﴿وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ و«غفور» هذا بناء مبالغة للكثرة يعني: كثير المغفرة؛ لأن غفور فعول من غافر، وغافر اسم فاعل المغفرة،

(١) أخرج البخاري (٢٦٦١)، ومسلم (٢٧٧٠) من حديث عائشة رضي الله عنها في الحديث الطويل في حادثة الإفك، قالت: «... فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ﴾ الْآيَات، فَلَمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ هَذَا فِي بَرَاءَتِي، قَالَ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ رضي الله عنه وَكَانَ يُنْفِقُ عَلَى مِسْطَحَ بْنِ أَنَاثَةَ لِقَرَابَتِهِ مِنْهُ وَقَرَّه: وَاللَّهِ لَا أَنْفِقُ عَلَى مِسْطَحَ شَيْئًا بَعْدَ الَّذِي قَالَ لِعَائِشَةَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ: ﴿وَلَا يَأْتِلُ أُولَؤُلَا الْفَضْلَ مِنْكُمْ وَالسَّعَةَ إِلَيَّ قَوْلِهِ: ﴿أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: بَلَى، وَاللَّهِ إِنِّي لَأَحِبُّ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لِي، فَرَجَعَ إِلَى مِسْطَحِ الَّذِي كَانَ يُجْرِي عَلَيْهِ».

والمغفرة ستر الذنب، فلا يفضح الله ﷻ العبد بذنوبه ولا يخزيه بل يغفر له ذلك ويستره إذا طلب المغفرة، وإذا كان مع طلب المغفرة توبة وإنابة إلى الله ﷻ مُحِيت تلك السيئات، فيكون سترها بمعنى محوها أن توجد في صحائف أعماله، وهذا كما قال ﷻ: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾ [طه: ٨٢]، بل قد يُبدل الله ﷻ بالتوبة السيئات حسنات؛ كما قال ﷻ: ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ (٧٠) وَمَن تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا [الفرقان: ٧٠، ٧١].

ومن المعلوم أن عدم المؤاخذه وعدم العقوبة هذا يُشترط له الإسلام، فإن المشرك ليس بداخل في أثر هذا الاسم في الآخرة، ويدخل في أثره في الدنيا؛ لأن الله لا يعاجله بالعقوبة في الدنيا، فقد يموت المشرك ولم ير عقاباً، وقد جاء في الحديث الصحيح أن النبي ﷺ قال: «مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَالْخَامَةِ مِنَ الزَّرْعِ»^(١) تُفَيِّئُهَا الرِّيحُ مَرَّةً، وَتَعْدِلُهَا مَرَّةً، وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ كَالْأَرْزَةِ لَا تَزَالُ حَتَّى يَكُونَ أَنْجَعُهَا مَرَّةً وَاحِدَةً»^(٢)، يعني: أن العفو أثره في المسلم، وأما المشرك - وهو جنس المشرك، لا المشرك المعين - فليس من أهل العفو في الآخرة، وأما في الدنيا فإن العفو وسع أهل الأرض جميعاً، ولو لم يعف الله ﷻ عنهم لعاجلهم بالعقوبة.

الآية الثالثة فيها إثبات صفة العزة لله ﷻ، قال ﷺ مخبراً عن قول

(١) الخامة من الزرع هي أول ما ينبت على ساق واحدة، وقيل هي الطاقة الغضة منه، وقيل هي الشجرة الغضة الرطبة.

انظر: النهاية في غريب الأثر (٨٩/٢)، ولسان العرب (١٢/١٩٤)، وشرح النووي على صحيح مسلم (١٧/١٥١)، وفتح الباري (١٠/١٠٦).

(٢) أخرجه البخاري (٥٦٤٣)، ومسلم (٢٨١٠) من حديث كعب بن مالك رضي الله عنه، وفي الباب من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

إبليس: ﴿قَالَ فِعْزَيْكَ لَاغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [ص: ٨٢] وقد ذكر شيخ الإسلام هذه الآية التي فيها إثبات صفة العزة بعد الآية التي فيها المغفرة والتي فيها العفو؛ لأن عفو الله ﷻ ومغفرته عن عزة، وهذا كمال بعد كمال، فإن صفات الكمال لله ﷻ، منها صفة العزة، ومنها صفة المغفرة، ومنها صفة العفو. وإذا كان العفو عن عزة، يعني: عن قدرة على إنفاذ الوعيد، وعن قدرة على إيقاع العقوبة كان عفواً على كمال، وإما إذا كان عن عجز وعدم عزة فليس بكمال، بل هو عن ضعف.

وإلا فقد سبق أن ذكر شيخ الإسلام الآيات التي فيها اسم الله (العزیز)، وسبق أن بيّنا أن العزيز من أسماء الله ﷻ الحسنی، وهو المتصف بالعزة ﷻ والعز في صفة الله ﷻ له ثلاثة معانٍ، والعزيز له ثلاثة معانٍ، يجمعها قول ابن القيم رحمه الله^(١):

وَهُوَ الْعَزِيزُ فَلَنْ يُرَامَ جَنَابُهُ أَنَّى يُرَامَ جَنَابُ ذِي السُّلْطَانِ
وَهُوَ الْعَزِيزُ الْقَاهِرُ الْغَلَابُ لَمْ يَغْلِبْهُ شَيْءٌ هَذِهِ صِفَتَانِ
وَهُوَ الْعَزِيزُ بِقُوَّةٍ هِيَ وَصْفُهُ فَالْعِزُّ حِينَئِذٍ ثَلَاثُ مَعَانٍ
وَهِيَ الَّتِي كَمَلَتْ لَهُ سُبْحَانَهُ مِنْ كُلِّ وَجْهِ عَادِمِ النُّقْصَانِ
فهو ﷻ كملت له هذه المعاني الثلاثة:

فالأول: أنه العزيز الذي لا يرام جنابه، أي: الذي لا يصل أحد إلى ضره فيضره، ولا يستطيع أحد أن يسلبه شيئاً، أو أن ينقص من صفته أو من فعله أو من ملكه شيئاً، فهو ﷻ الممتنع الذي لا يرام جنابه.

والثاني: أنه العزيز القاهر الغلاب، عزيز يقهر ويغلب غيره، فلا يستطيع أحد أن يُغالبه أو يقهره، بل هو ﷻ لتمام قدرته وقوته وقهره وجبروته وعظمته هو الذي يُقهر ولا يُقهر، وهو الذي يَغْلِب

ولا يُغْلَب، قال ﷺ: ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَأَعْلَبَ أَنَا وَرُسُلِي﴾ [المجادلة: ٢١].

والثالث: أن العزة بمعنى القوة.

فإذا قوله: ﴿فِعْرَئِكَ﴾ فيه إثبات صفة العزة لله ﷻ على نحو ما أوضحنا مختصراً.

هذا قول أهل السنة جميعاً، يشتون هذه الصفات التي يتصف الله ﷻ بها، والعزة صفة ذاتية لم يزل الله ﷻ عزيزاً، وهو ﷻ على ما كان عليه من العزة، وهي وصف ذاتي له ﷻ لا ينفك عنه، وأما العفو والمغفرة فهي صفات فعلية اختيارية إن شاء عفا وإن شاء لم يعف، وإن شاء غفر وإن شاء لم يغفر، فهي من الصفات الاختيارية المتعلقة بمشيئة الله ﷻ وقدرته.

أما المبتدعة فإنهم على طريقتهم في ذلك، فأهل الاعتزال يفسرون العفو والمغفرة وغير ذلك من صفات الفعل بأثرها، وأما الأشاعرة والماتريدية ونحوهم فإنهم يؤولونها فيجعلون المغفرة إرادة كذا، ويجعلون العفو إرادة كذا، فيرجعون هذه الصفات إلى الصفات السبع التي ثبتت عندهم بالعقل، وهذا على نظائره مما سبق أن مر مراراً، والذي فيه بيان طريقة المعتزلة والأشاعرة والماتريدية في نفي الصفات أو تأويلها.

وفي قوله ﷻ: ﴿قَالَ فِعْرَئِكَ لَأَغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ دليل على أن صفات الله ﷻ يجوز القسم بها، وأن صفاته ﷻ منه ﷻ.

وفيها بيان أن إبليس يعرف صفات الله ﷻ ويشبتها، هو أحذق من بعض هذه الأمة الذي ينفي الصفات عن الله ﷻ، وإبليس كفر لا عن معرفة الله بل هو عالم بالله عارف به ﷻ، ولكنه كفر إباءً واستكباراً، قال ﷻ: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ﴾ [البقرة: ٣٤]، وإلا فهو عالم بالله ﷻ؛ ولهذا قال ﷻ هنا مخبراً عن قوله: ﴿قَالَ فِعْرَئِكَ لَأَغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ فهو أقسم بصفة العزة لله ﷻ.

وفي هذا دليل على أن القسم بالصفات جائز؛ إذ القسم يكون بالله ﷻ وبأسمائه وصفاته، فتقسم باسم الله العلي، والحكيم، والخير، والقدير، والمقيت، والحسيب، وتقسم بصفات الله ﷻ أيضاً، فتقول: ورحمة الله، وتقصد رحمة الله ﷻ التي هي صفته، وتقول: وعزة الله، وكلام الله، ونحو ذلك، كل هذا جائز لأنه قسم بما ليس بمخلوق، وأما الذي يمتنع فهو القسم بالمخلوقين، فالقسم يكون بالله ﷻ وبأسمائه وصفاته، وهذا بحث معروف في باب الأيمان من كتب الفقه^(١).

كذلك الباب واحد في الصفات الفعلية، لكن إذا كانت الصفة محتملة لشئين سواء كانت فعلية أو غيرها مثل الرحمة، فالرحمة قد تكون صفة لله ﷻ وقد تُطلق الرحمة ويراد بها الأثر؛ كما قال ﷻ: ﴿فَانْظُرْ إِلَىٰ آثَرِ رَحْمَةِ اللَّهِ﴾ [الروم: ٥٠]، يعني: المطر، وكما قال ﷻ في الجنة في الحديث القدسي: «أَنْتَ رَحْمَتِي»^(٢)، يعني: الرحمة المخلوقة، وقال النبي ﷺ: «جَعَلَ اللَّهُ ﷻ الرَّحْمَةَ مِائَةَ جُزْءٍ، فَأَمْسَكَ

(١) قال شيخ الإسلام رحمه الله في مجموع الفتاوى (١٣٣/٢٧): «وأما قول القائل: أسألك أو أقسم عليك بحق ملائكتك، أو بحق أنبيائك، أو بنبيك فلان، أو برسولك فلان، أو بالبيت الحرام، أو بزعم والمقام، أو بالطور والبيت المعمور، ونحو ذلك، فهذا النوع من الدعاء لم يُنقل عن النبي ﷺ، ولا أصحابه، ولا التابعين لهم بإحسان؛ بل قد نص غير واحد من العلماء - كأبي حنيفة، ولأصحابه كأبي يوسف، وغيره من العلماء - على أنه لا يجوز مثل هذا الدعاء؛ فإنه أقسم على الله بمخلوق، ولا يصح القسم بغير الله، وإن سأله به على أنه سبب ووسيلة إلى قضاء حاجته...» اهـ.

وانظر: أحكام القرآن لابن العربي (٣٩٦/٤)، وبدائع الصنائع (٥/٣)، وتحفة الأحوذى (١١٢/٢)، وفتح القدير (١٣٨/٣).

(٢) أخرجه البخاري (٤٨٥٠)، ومسلم (٢٨٤٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

عِنْدَهُ تِسْعَةٌ وَتِسْعِينَ جُزْءًا، وَأَنْزَلَ فِي الْأَرْضِ جُزْءًا وَاحِدًا، فَمِنْ ذَلِكَ الْجُزْءِ يَتَرَاخَمُ الْخَلْقُ، حَتَّى تَرْفَعَ الْفَرَسُ حَافِرَهَا عَنْ وَلَدِهَا خَشِيَةً أَنْ تُصِيبَهُ»^(١)، يعني: هذه الرحمة التي يتراحم بها الناس هي الرحمة المخلوقة.

فإذا الرحمة تنقسم، وإذا كانت تنقسم فلا يجوز أن يقسم بها إلا بنية أنه يقسم بصفة الله ﷻ، وهذا معروف وله نظائر، فإذا إذا كانت الصفة لا تنقسم فلا خلاف أن يقسم بها، أما إذا كانت تنقسم فثم خلاف بين العلماء هل يعتبر قسمًا مطلقًا باعتبار أن الأصل أنها صفة، أم يُعتبر قسمًا بالنية ويكون مجراه مجرى الكنايات؟ والصواب في ذلك أنه يعتبر قسمًا إذا كان القسم بها شائعًا، وأما إذا كان غير شائع، فلا بد أن يأتي بالنية حتى يُظهر الفرق بين مراده للقسم: هل هو قسم بالصفة، أم قسم بأثر الصفة، يعني: الأثر المخلوق.



وَقَوْلُهُ: ﴿بَنَزَكَ أَنتُمْ رَيْكَ ذِي الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٧٨].
 وَقَوْلُهُ: ﴿فَاعْبُدْهُ وَأَصْطِرْ لِعِندَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥].
 وَقَوْلُهُ: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤].
 وَقَوْلُهُ: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢].
 وَقَوْلُهُ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥].

الشرح

هذه الآيات كلها فيها بيان طريقة أهل السنة والجماعة في إثبات الصفات فهم يشبتون صفات الله ﷻ إثباتاً مفصلاً وينفون نفياً مجملاً، فقاعدة أهل السنة والجماعة في الصفات أن الإثبات يكون مفصلاً، والنفي يكون مجملاً؛ ولهذا في النفي قال الله ﷻ: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾، وقال ﷻ: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾، وقال ﷻ: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا﴾، وقال ﷻ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ﴾، وفي الإثبات المفصل قال ﷻ: ﴿بَنَزَكَ أَنتُمْ رَيْكَ ذِي الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾، وقال ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، نفى مجملاً ثم أثبت مفصلاً.

وهذه هي قاعدة أهل السنة والجماعة في الصفات، أوضحها شيخ الإسلام بهذه الجملة الكثيرة من الآيات، وهذا مبني على قاعدة أن النفي المحض ليس بكمال، بل الكمال هو الإثبات المفصل، والله ﷻ يُوصف بصفات الكمال، ولا يوصف بصفات ليست بالكمال تحتل النقص؛

لأنه **وَعَلَى** هو الحق، وأسماءه، حق وصفاته حق، فله من ذلك الكمال المطلق الذي لا تشوبه شائبة النقص بوجه من الوجوه^(١).

فإذا كان كذلك فإن الله **وَعَلَى** يوصف بصفات الكمال، وصفات الكمال إنما تكون بالتفصيل في الإثبات؛ ولهذا في القرآن التفصيل كثير والنفي قليل، فالأكثر هو الإثبات المفصل، ومن ذلك: قوله **وَعَلَى**: ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [يونس: ١٠٧]، وقوله **وَعَلَى**: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٣]، وقول الله **وَعَلَى**: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقِينًا﴾ [النساء: ٨٥]، وقوله **وَعَلَى**: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾ [النساء: ٨٦]، وقوله **وَعَلَى**: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٥٨]، وقوله **وَعَلَى**: ﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وقوله **وَعَلَى**: ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الْودُودُ﴾ ﴿١٤﴾ ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ ﴿١٥﴾ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٤ - ١٦]، وقوله **وَعَلَى**: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ﴿٢﴾ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٣﴾ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٢ - ٤]، وقوله: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ﴾ [الحشر: ٢٣]، وقوله **وَعَلَى**: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلِيمٌ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ ﴿٣٣﴾ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية **رَحْمَةُ اللَّهِ** في التدمرية (ص: ٥٧، ٨٥): «إن الله سبحانه موصوف بالإثبات والنفي، فالإثبات كإخباره بأنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه سميع بصير، ونحو ذلك، والنفي كقوله: ﴿لَا تَأْخُذُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾. وينبغي أن يُعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال إلا إذا تضمن إثباتاً، وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال؛ لأن النفي المحض عدم محض، والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء فهو - كما قيل - ليس بشيء، فضلاً عن أن يكون مدحاً أو كمالاً؛ ولأن النفي المحض يوصف به المعدوم والممتنع، والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال؛ فلهذا كان عامة ما وصف الله به نفسه من النفي متضمناً لإثبات مدح». اهـ. وانظر: الصواعق المرسله (٣/١٠٢٣)، وبدائع الفوائد (١/١٦٩).

الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ السَّلَامِ الْمُؤْمِنِ الْمُهَيَّمِ الْعَزِيزِ الْجَبَّارِ الْمُتَكَبِّرِ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٢﴾ هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿[الحشر: ٢٢ - ٢٤]﴾، وغير ذلك من الآيات الكثيرة، فالأصل في القرآن الإثبات المفصل للصفات، وهو الكثرة الكاثرة.

أما النفي فهو قليل، وسبق أن بيّنا في القاعدة أن النفي المحض ليس بكمال.

ومتى يكون النفي كمالاً؟

الجواب: يكون النفي كمالاً إذا كان المراد بالنفي إثبات كمال الضد، أما إذا كان المراد بالنفي النفي المحض، وليس في مراد النافي إثبات ضد ذلك، فإنه يكون نقصاً، مثل أن تقول: فلان لا يظلم أحداً، أو لا يقاتل أحداً. فتنفي عنه هذه الصفة وقد يكون ذلك لعجزه، فالنفي لا يكون دائماً كمالاً، وقد يكون كمالاً إذا كان المراد من النفي إثبات كمال ضد الصفة.

ولهذا قال الشاعر في ذم بعض القبائل^(١):

فَبَيْلَةٌ لَا يَغْدِرُونَ بِذِمَّةٍ وَلَا يَظْلِمُونَ النَّاسَ حَبَّةَ خَرْدَلٍ
لَا يَغْدِرُونَ - هذا في الجاهلية - لأجل أنهم عجزوا لا يستطيعون أن يغدروا، كذلك (ولا يظلمون الناس حبة خردل)؛ لأنهم عجزوا أن يظلموا

(١) الشاعر هو قيس بن عمرو بن مالك الحارثي، المعروف بالنجاشي، وفد على عمر بن الخطاب، ولازم علي بن أبي طالب، وكان بعسكره بصفين، وكان يمدحه، فجلده في الخمر، ففر إلى معاوية، وهجا علياً، وهذا البيت من شعر له يهجو فيه بني العجلان. انظر: تاريخ مدينة دمشق (٤٩/٤٧٣ - ٤٧٥)، والإصابة في تمييز الصحابة (٦/٤٩٣) والبيان والتبيين للجاحظ (ص ٥٧٧)، وجمهرة الأمثال (١/٨١)، وديوان المعاني لأبي هلال العسكري (١/١٧٦).

الناس، والكمال عند أهل الجاهلية بأن من لم يظلم يُظلم؛ كقول الشاعر:
وَمَنْ لَا يَذُدُّ عَنْ حَوْضِهِ بِسِلَاحِهِ يُهْدَمُ وَمَنْ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ يُظْلَمُ^(١)
والكمال عندهم:

أَلَا لَا يَجْهَلُنْ أَحَدٌ عَلَيْنَا فَنَجْهَلَ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَ^(٢)
ولهذا ذمهم بنفي وسلب هذه الصفات عنهم، وهذا النفي قد يظهر
لك أنه كمال (لا يغدرون بذمة) لكن هو في الحقيقة أراد ذمهم بذلك
لعجزهم.

فإذا جاء النفي في الكتاب أو في السنة فإنه يراد به إثبات كمال الضد.
قال الله ﷻ في آية سورة البقرة: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فنفي ﷻ عن نفسه أن تأخذه السنة، وهي الغفلة والنعاس، أو أن يأخذه النوم، فهل المراد نفي هذه الصفات بالذات؟ الجواب: لا، بل المراد أنه ﷻ لكمال قيوميته ولكمال حياته، فإنه لا يعتري حياته الكاملة ولا قيوميته الكاملة نقص ولا شائبة نقص بوجه من الوجوه؛ ولذلك نفى، فيكون المراد بالنفي تقرير وتأكيد إثبات كمال الحياة وكمال القيومية.

كذلك في قوله: ﴿وَلَا يَظْلُمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩]، وقوله: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦]، المراد منه النفي الذي فيه إثبات كمال العدل لله ﷻ، فإن الله ﷻ موصوف بكمال العدل، وبعده ﷻ قامت السموات والأرض، فهو ﷻ أمر بالعدل في سمائه كونًا، وأمر به في أرضه

(١) البيت من شعر زهير بن أبي سلمى المزني، الشاعر الجاهلي المشهور، والد الصحابي الجليل كعب بن زهير ﷺ. انظر: غريب الحديث للخطابي (٢/ ١٤٧)، والتمهيد لابن عبد البر (٢٠/ ٢٥٧)، وخزانة الأدب وغاية الأرب (١/ ٤٢٢)، والحماسة المغربية (٢/ ١٢١٦)، وجمهرة أشعار العرب (ص ٩٤).

(٢) هو عمرو بن كلثوم. راجع (ص ٩٦).

كوناً وشرعاً؛ كما في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: ٩٠]، فما يخلقه ﷻ مبني على العدل، وما يُقدره مبني على العدل، وما يأمر به شرعاً مبني على العدل.

كذلك قال ﷻ: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وقال: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]؛ وذلك لكمالهِ في أسمائه الحسنی، وكمالهِ في صفاته العلی، فمن كماله ﷻ في ذلك وتوحيده بذلك ألا يُشاركه أحد في أسمائه على وجه الكمال، ولا في صفاته على وجه الكمال، ولا فيما يستحقه ﷻ.

كذلك قال ﷻ: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ [فاطر: ٤٤]، وفي هذه الآية نفى الله عن نفسه العجز، وسبق بيان أن العجز قد يكون بسبب عدم العلم أو بسبب عدم القدرة؛ ولهذا علل بعد هذا النفي بقوله: ﴿إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾، فلا يأخذه ﷻ العجز، ولا يعجزه شيء في السموات ولا في الأرض؛ وذلك لكمال علمه ولكمال قدرته ﷻ.

وهكذا فإن باب الصفات باب واسع، وطريقة أهل السنة والجماعة في الصفات: الإثبات المفصل، والنفي المجمل.

قال ﷻ: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، هذا فيه الإنكار، يعني: لا أحد سمي لله ﷻ، والسمي: هو المثل والنظير والشبيه^(١)، مثل الند، ومثله قوله ﷻ: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [النحل: ٦٠]، وقوله: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [الروم: ٢٧] يعني: وله النعت والوصف والاسم الأعلى، وأما خلقه فلهم الأرذل من ذلك، أو ما يناسب ذاتهم مما فيه درجات، وقال ﷻ: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]، وقال: ﴿فَلَا

(١) انظر: لسان العرب (١٤/٤٠٣)، ومختار الصحاح (ص ١٣٣).

تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿البقرة: ٢٢﴾، يعني: نظراء وأمثالا تجعلونها موازية لله ﷻ ومماثلة له فيما يستحقه.

فهذه الآيات ظاهرة في الدلالة على ما سبق بيانه من أن القاعدة في الصفات النفي المجمل والإثبات المفصل.

وأما المبتدعة فلهم في ذلك طريقة وهي: أن الأصل عندهم أن النفي يكون مفصلاً، والإثبات يكون مجملاً، إذا أخذت كتاباً من كتب المعتزلة، أو من كتب المتكلمين، أو من كتب الأشاعرة، فتجد عندهم النفي المفصل، يقولون: ليس بجوهر، ولا عرض، ولا جسم، ولا ذي جوارح، ولا دم، ولا أعضاء، ولا هو داخل العالم ولا خارجه، ولا هو حديث، ولا هو مركب، ولا... إلى آخره. يأتي لك بصفحة فيها لا، لا، لا، كلها نفي فيعرفون ويعلمون ما يستحقه ﷻ بالنفي؛ لأن الأصل عندهم أن الأثبات فيه التشبيه والتمثيل؛ فلهذا يلجؤون إلى طريقة النفي هذه. فهذه الطريقة للمعتزلة ولأهل الكلام ولمتكلمي الأشعرية، وبعض الأشعرية يثبت إثباتاً مفصلاً على حد ما عندهم.

هذه طريقة المبتدعة من المعتزلة وأهل الكلام ومتكلمي الأشعرية وبعض الأشعرية، أنهم يثبتون إثباتاً مجملاً وينفون نفياً مفصلاً.

وكذلك المعطلة. ولفظ (المعطلة) اسم يشمل كل من عطل صفة أو صفات، قلّت أو كثرت، فالجهمية معطلة، والمعتزلة معطلة، والماتريدية معطلة، والكلابية معطلة، والأشاعرة معطلة، وأهل الكلام معطلة، فإذا قيل: المعطلة، فيُعني بها هؤلاء جميعاً، وإذا قيل: المشبهة، فيُعني بها من مثل الله ﷻ ببعض خلقه، فيستعمل لفظ (المعطلة) إذا أريد جهة تعطيل الله ﷻ عن صفاته.

والأشاعرة درجات فمنهم معتزلة الأشاعرة الذين يثبتون وينفون كما ينفي المعتزلة، ومعلوم أن أقرب تلك الفرق إلى السنة هم الأشاعرة مع

ما عندهم، لكنهم يخالفون أهل السنة والجماعة في الصفات والإيمان والقدر، وفي بعض مسائل الإمامة، لا جميع المسائل، وعندهم في هذه الأمور من مخالفة السنة والبدع ما يوجب خروجهم عن مسمى أهل السنة والجماعة، فهم من جملة الفرق الضالة التي قال فيها النبي ﷺ: «افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، فَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ، وَافْتَرَقَتِ النَّصَارَى عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، فِإِحْدَى وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ، وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ، وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَتَفْتَرِقَنَّ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، فَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ، وَثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ». قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ هُمْ؟ قَالَ: «الْجَمَاعَةُ»^(١).

إذا تبين ذلك فأهل البدع فهموا من النفي في النصوص أن النفي هو المقصود، واستدلوا على ذلك بتقديمه في قوله ﷺ: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» [الشورى: ١١]، والتقديم يدل على الاهتمام، فلما قدم النفي دل على أن النفي أهم من الإثبات قالوا: ولهذا يُقدم النفي، فيقولون: ليس بكذا، وليس بكذا، وليس بكذا. وبعد ذلك إذا جاء الإثبات يُقال: وله العلم والحياة والقدرة مثل ما عند المعتزلة، أو له الصفات السبع مثل ما عند الأشاعرة، أو نحو ذلك مما هو عند أهل الكلام.

وهذا ليس بصحيح بل هو باطل، والنفي ليس المقصود منه الاهتمام به، ولكن النفي تخلية، والإثبات تحلية، ومن المتقرر في اللغة وعند العقلاء أن التخلية تسبق التحلية^(٢)، فيُخلى القلب من الباطل أولاً ثم

(١) سبق تخريجه (ص ٥٤).

(٢) انظر: فتح الباري (١٣/٥٤١)، وعمدة القاري (٢٢/١١١)، وسبل السلام (٤/٢١٧) والرد على القائلين بوحدة الوجود (ص ٩٣).

يوضع فيه الحق بعد ذلك، حتى إن هذه قاعدة عند العقلاء، فلو أردت تغيير ما في المسجد من فرش فلا بد أن تخليه أولاً، ثم تأتي بالفرش الجديد، وقلوب المشركين كان فيها من الزيف في الاعتقاد والتشبيه ونفي الصفات ما فيها، فالله وَعَلَى نَفْيِ حتى يُخلي القلب من اعتقاد المماثلة أو اعتقاد المشابهة، فيكون القلب سالمًا من برائن التشبيه والتمثيل، ثم أثبت حتى يكون القلب أيضًا سالمًا من التعطيل، فقلوه وَعَلَى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ رد على المشبهة، وقلوه: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ رد على المعطلة.

فإذا قولهم أن هذا لأجل الاهتمام، نقول: هذا لغويًا ليس بصحيح، بل اللغة فيها أن البداءة بالشيء يدل على الاهتمام به، هذا صحيح ولكن الاهتمام هنا لا يعني أن يكون النفي مفصلاً، لا لأن التجسيم أو التشبيه هذا شر ويجب أن يُنفي، وإنما تقديم النفي على الإثبات هنا لأجل أن التخلية ينبغي أن تسبق التحلية.



﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَكَبِيرُهُ تَكْبِيرًا﴾ [الإسراء: ١١١].

﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [التغابن: ١].

﴿بَارَكَ الَّذِي نَزَلَ الْفُرْقَانُ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ (١) الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ نَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ١، ٢].

﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَنَ اللَّهُ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ (٩١) عَلِيمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَلَّى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١، ٩٢].

﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٧٤].
﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣].

الشرح

هذه الجملة من الآيات فيها معنى التوحيد، وفيها نفى الشريك عن الله ﷻ، وفيها تحريم ضرب الأمثال لله ﷻ، وهذه الآيات التي فيها نفى الشريك عن الله ﷻ مع أجناسها وما كان في معناها مما لم يذكره الشيخ رحمه الله يُراد منها التنزيه والإثبات؛ وذلك لأن التنزيه

وحده ليس بكمال، وكمال النفي إنما يكون بالإثبات مع التنزيه، فنفي أن يكون لله ﷻ شريك معه في ربوبيته معه كمال حمد الله ﷻ في ربوبيته، يعني: بإثبات جميع أنواع الكمالات في الربوبية لله ﷻ، فهنا التسبيح والتنزيه؛ ولهذا أورد الآيات التي فيها الحمد، والآيات التي فيها التسبيح، فأيات التسبيح فيها التنزيه وهو النفي والتخلية، وآيات التحميد فيها الإثبات، وهذه قاعدة أهل السنة والجماعة أنهم يجمعون بين النفي والإثبات، وقد سبق بيان أن النفي عندهم مجمل، والإثبات مفصل.

ذكر شيخ الإسلام قول الله ﷻ: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾ وهذه الآية فيها حمد الله، ثم قول الله ﷻ: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ وهذه الآية فيها تسبيح الله، فهاتان الآيتان متقابلتان، والتسبيح معناه في اللغة - وأيضاً في القرآن - التنزيه والإبعاد، تقول العرب: سبحان فلان من كذا إذا أرادت أنه بعيد من كذا؛ كما قال الأعشى في بعض شعره^(١):

أَقُولُ لِمَا جَاءَنِي فَخْرُهُ سُبْحَانَ مَنْ عُلْقَمَةُ الْفَاخِرِ

فَسُبْحَانَ مَنْ عُلْقَمَةُ، يعني: بعيد جداً أن يكون لعلقمة من يفخر به.

وتسبيح الله «سبحان الله» معناه: تنزيه الله عن كل نقص وعيب وسوء، وموارده في الكتاب والسنة خمسة:

الأول: تنزيه الله ﷻ عن الشريك في الربوبية.

الثاني: تنزيه الله ﷻ عن الشريك في الألوهية.

الثالث: تنزيه الله ﷻ في أسمائه وصفاته.

الرابع: تنزيه الله ﷻ في قضائه وقدره.

الخامس: تنزيه الله ﷻ في حكمه وأمره.

هذه خمسة أشياء يقابلها إثبات جميع كمالات الربوبية لله ﷻ، وإثبات جميع كمالات الألوهية لله ﷻ، وإثبات جميع كمالات الأسماء والصفات لله ﷻ، وإثبات جميع كمال القضاء والقدر لله ﷻ، يعني: القضاء والتقدير، وإثبات جميع كمالات الحكم والأمر لله ﷻ، وهذا معنى الحمد^(١).

فإِذَا فِي قَوْلِهِ: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ إثبات للكمال في الربوبية؛ ولهذا في الآية الأولى قال ﷻ: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾، فمن أسباب حمده ﷻ كونه ﷻ لم يتخذ ولداً، فهو ﷻ يُحمد على كماله في الربوبية، وعلى كماله في الأسماء والصفات، وعلى وجوب وثبوت جميع أنواع الجلال والكمال له في ذلك؛ ولهذا لم يتخذ ولداً، فلاجل ثبوت الحمد له لم يتخذ ولداً، ولأجل ثبوت الحمد له ﷻ لم يكن له شريك؛ ولهذا كانت أعظم الكلمات التي تجمع بين هذين الأمرين الذين يحبهما الله ﷻ كلمتا التسبيح والتحميد: سبحان الله والحمد لله، وسبحان الله وبحمده، ونحو ذلك مثل ما جاء في الحديث: «كَلِمَتَانِ خَفِيفَتَانِ عَلَى اللِّسَانِ، ثَقِيلَتَانِ فِي الْمِيزَانِ، حَبِيبَتَانِ إِلَى الرَّحْمَنِ: سُبْحَانَ اللَّهِ الْعَظِيمِ، سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ»^(٢)؛ لأنها تشتمل على التنزيه والإثبات.

أيضاً من أفراد إثبات الصفات لله ﷻ أنه قال: ﴿وَلَوْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ﴾ [الإسراء: ١١١]، وهذه عامة؛ لأن كلمة «شريك» هنا نكرة أتت

(١) راجع (ص ١٤٩).

(٢) أخرجه البخاري (٦٤٠٦)، ومسلم (٢٦٩٤) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

في سياق النفي فيشمل جميع ما يمكن من أنواع الشركة في الملك،
والشركة في الملك:

* قد تكون شركة على وجه الاستقلال.

* وقد تكون شركة على وجه البعضية، يعني: لا ينفرد الشريك
بملك، ولكن يشارك في بعضه.

* وقد تكون الشركة بغير ذلك.

فالله ﷻ نفى جميع أنواع الشركة له في ملكه، قال ﷻ: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلِيلِ﴾ هذا النفي المتكرر، وهذا كله لأجل ثبوت الحمد لله ﷻ؛ ولهذا قال قبلها: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَيَّ: الحمد للمنعم بأنه لم يتخذ ولداً، ولم يكن له شريك في الملك، ولم يكن له ولي من الذل، والولي يعني: الناصر، والذل يعني: الضعف والاحتياج.

وفي الآية التي بعدها قال ﷻ: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ﴾ [التغابن: ١]، قال أهل العلم: إن التسبيح هو التنزيه لله ﷻ عما لا يليق بجلاله وعظمته. وقوله هنا: ﴿لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ﴾ هذا في مقام التعليل، يعني: ثبت التسبيح له لعله كونه ﷻ له الملك وله الحمد، وقوله: ﴿لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ﴾ وقوله في أول الآية: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ﴾ هذه الثلاث من اللامات مختلفة:

الأولى: اللام في قوله: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ﴾ معناها يسبح الله، سبح فلان الله، يسبح لله ما في السماوات وما في الأرض، فاللام هذه للإخلاص في أنهم يسبحونه لا يسبحون غيره ﷻ، فكل ما في السموات وما في الأرض يسبح الله ﷻ، قال ﷻ: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: ٤٤] يعني: يُسَبِّحُ الله بحمده.

الثانية: اللام في قوله: ﴿لَهُ الْمُلْكُ﴾ هذه لام المِلِك^(١)، يعني: هو رَبُّكَ ذُو الْمِلِكِ وذُو الْمُلْكِ، والمِلِكُ والمُلْكُ نوعان: ذُو الْمُلْكِ: منها الْمِلِكُ أي هو الذي ينفذ أمره في ملكه.

وذُو الْمِلِكِ: بالكسر ومنها مَالِكٌ، يعني: هو الذي يملكه مِلْكُ الأعيان؛ ولهذا في آية الفاتحة ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٤] فمالك يوم الدين هذا من الْمِلْكِ، وَمَلِكِ يوم الدين هذا من الْمُلْكِ^(٢)، والله ﷻ هو مالك هذا اليوم ليس لأحد فيه نصيب، وأيضاً هو مَلِكُهُ الذي ينفذ فيه أمره ولا أحد غيره ينفذ أمره فيه.

الثالثة: اللام في قوله: ﴿وَلَهُ الْحَمْدُ﴾ هذه لام الاستحقاق^(٣)؛ كما في قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، وضابطها أنها التي تضيف المعاني إلى الذوات، أما لام الملك فهي التي تضيف الأعيان أو الذوات للذوات، فتقول مثلاً: الفخر لي، أو المجد لفلان، والعز لفلان، والاجتهاد لفلان، يعني على جهة الاستحقاق، فهذه كلها معان. أما إذا كان قبلها

(١) قال الزجاجي في اللامات (ص ٦٢): «لام الملك موصلة لمعنى الملك إلى المالك، وهي متصلة بالمالك لا المملوك؛ كقولك: هذه الدار لزيد، وهذا المال لعمرو، وهذا ثوب لأخيك. وقد تتقدم مع المالك قبل المملوك، إلا أنه لا بد من تقدير فعل تكون من صلته؛ كقولك: لزيد مال، ولعبد الله ثوب؛ لأن التقدير معنى الملك». اهـ.

(٢) انظر: تفسير الطبري (١/ ٦٥)، وتفسير ابن كثير (١/ ٢٥).

(٣) قال الزجاجي في اللامات (ص ٦٥): «لام الاستحقاق خافضة لما يتصل بها كما تخفض لام الملك، ومعنيهما متقاربان، إلا أنا فصلنا بينهما؛ لأن من الأشياء ما تستحق ولا يقع عليها الملك، ولام الاستحقاق كقوله ﷻ: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ و﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا﴾، وكقولك: المنة في هذا لزيد، والفضل فيما تسديه إلي لزيد». اهـ.

عين ذات فهي تجعل هذه الذات ملَكًا لمن أضيفت له، فتقول: الكتاب لأحمد. يعني: أن الكتاب ملكه.

هذان نوعان في هذا السياق، وبقي نوع ثالث وهي لام الاختصاص، أو شبه الملك، وهي كثيرة أيضًا في القرآن، ليس هذا محل إيضاحها.

وفي الآية التالية قال ﷺ: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ (١) الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ﴾ هنا قوله: ﴿تَبَارَكَ﴾ هذا لفظ خاص بالله ﷻ، فلا يجوز أن يُقال في حق أحد غير الله ﷻ: تبارك فلان. لأن الله ﷻ هو الذي له البركة، وهو الذي تبارك، ومعنى تبارك: أي دام كماله وخيره وثبت واستقر، فمن ذا الذي يدوم خيره؟ الجواب: هو الله ﷻ.

قال ابن عباس رضي الله عنهما: ﴿تَبَارَكَ﴾ تعاضم. قال طائفة من المحققين^(١): لا يريد ابن عباس بقوله: «تبارك تعاضم» أنه تفسير للفظ، ولكنه يقول هي على وزنها من جهة كونها مقصورة؛ لأن الأصل في تفاعل أن يكون بين اثنين لا يكون لازماً؛ كما تقول: تقاتل فلان وفلان، وتشاجر آل فلان وآل فلان، وهكذا، فتفاعل في الأصل أنها تكون بين اثنين، وابن عباس رضي الله عنهما فسر تبارك بمعنى تعاضم يريد أنها لازمة لا يريد معنى كلمة تبارك، وإلا فإن البركة معناها دوام الخير وثباته واستقراره، وهذا مشتق عند العرب من البروك والبركة ونحو ذلك، فالبروك به يستقر البعير ويثبت في مكانه، والبركة هي التي فيها يدوم الماء ويستقر ويثبت بعد المطر.

(١) انظر: تفسير الطبري (١٧٩/١٨)، وتفسير ابن أبي حاتم (١٤٩٨/٥)، (٨/٢٦٥٩)، ولسان العرب (٣٩٦/١٠)، والدر المنثور (٢٣٥/٦).

إِذَا هُنَا (تَبَارَكَ) فِيهَا دَوَامُ الْخَيْرِ وَكَمَالُهُ وَثَبَاتُهُ وَاسْتِقْرَارُهُ، فَفَنَفْهَمُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ (تَبَارَكَ) فِيهَا إِثْبَاتُ جَمِيعِ الْكَمَالَاتِ لِلَّهِ ﷻ وَالذَّاتِيَّةِ، وَمَا يَفِيضُهُ اللَّهُ ﷻ عَلَى عِبَادِهِ مِنَ الْخَيْرَاتِ، فَهِيَ فِيهَا مَعْنَى الْإِثْبَاتِ الَّذِي فِي الْحَمْدِ؛ وَلِهَذَا قَالَ ﷻ هُنَا: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ﴾، وَإِنْزَالُ الْفُرْقَانِ الَّذِي هُوَ الْقُرْآنُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ هَذَا مِنْ أَعْظَمِ الْخَيْرِ الَّذِي أُوتِيَهُ ﷺ، وَهُوَ أَعْظَمُ الْخَيْرِ الَّذِي أُعْطِيَتْهُ هَذِهِ الْأُمَّةُ؛ وَلِهَذَا نَاسَبَ فِي تَنْزِيلِهِ أَنْ يَقُولَ تَبَارَكَ: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ﴾؛ لِأَنَّ هَذَا مِنَ النِّعَمِ الْعَظِيمَةِ، فَدَامَ خَيْرُ اللَّهِ وَكَمُلَ؛ الَّذِي صِفَتُهُ أَنَّهُ نَزَلَ الْفُرْقَانُ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ النَّبِيُّ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا.

قَالَ هُنَا: ﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ﴾ هَذِهِ - مِثْلُ مَا سَبَقَ فِي مَعْنَاهَا - فِيهَا نَفْيُ الْوَلَدِ عَنِ اللَّهِ ﷻ لِأَجْلِ كَمَالِ غِنَاهُ، وَكَمَالِ رَبُوبِيَّتِهِ، وَكَمَالِهِ فِي أَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ، وَكَذَلِكَ نَفْيُ الشَّرِيكِ عَنِ اللَّهِ ﷻ فِي الْمُلْكِ؛ لِكَمَالِهِ فِي رَبُوبِيَّتِهِ، وَفِي أَمْرِهِ، وَفِي أَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ.

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ ﷻ: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ﴾ كَسَابِقَاتِهَا فِي نَفْيِ الْوَلَدِ عَنِ اللَّهِ ﷻ.

وَقَدْ ادَّعَى طَوَائِفُ مِنَ النَّاسِ الْوَلَدَ لِلَّهِ ﷻ، وَمِنْ أَشْهَرِ أَوْلَادِهِ: النَّصَارَى فَأَكْثَرُ فِرْقَتِهِمْ ادَّعَوْا أَنَّ عِيسَى ابْنَ اللَّهِ وَوَلَدَ لَهُ، تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا.

وَادَّعَتْ طَائِفَةٌ لَيْسَتْ هِيَ الْأَكْثَرُ بَيْنَ الْيَهُودِ أَنَّ عَزِيرًا ابْنَ اللَّهِ، وَلَيْسَ هَذَا مِنَ الْقَوْلِ الْمَشْتَهَرِ عِنْدَ الْيَهُودِ.

وَاللَّهُ ﷻ نَفَى ذَلِكَ، وَنَفَى أَيْضًا مَا تَعْتَقِدُهُ الْعَرَبُ فِي الْمَلَائِكَةِ بِأَنَّهَا بَنَاتُ اللَّهِ، فَقَالَ ﷻ: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ﴾ وَفِي هَذَا رَدٌّ عَلَى النَّصَارَى، وَرَدٌّ عَلَى الْيَهُودِ، وَرَدٌّ عَلَى مُشْرِكِي الْعَرَبِ، وَقَوْلُهُ: ﴿وَمَا

كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ ﴿١﴾ هذا فيها التنصيص الصريح بنفي إلهية أحد مع الله ﷻ؛ وذلك لأن النكرة هنا وهي (إله) جاءت في سياق النفي، وجاء قبلها حرف الصلة الذي هو (من) وهو مزيد قبل النكرة في سياق النفي؛ ليفيد نقل النفي من ظهوره في العموم إلى كونه نصًّا في العموم، يعني: لا يستثنى من ذلك شيء، فقوله: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ﴾ هذا نفي لجميع الولد، ولو كانت كل المواضع الواردة في القرآن ﴿وَلَمْ يَخْذْ وَلَدًا﴾ لكان هذا ظهور في العموم يحتمل أن يُستثنى منه بعض الحالات، وإن كان الاحتمال مرجوحًا ضعيفًا كما هو مقرر في الأصول، لكن قوله هنا: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ﴾ فيه زيادة (من) قبل النكرة في سياق النفي يفهم منها أن المواضع التي فيها نفي فيها الولد عن الله ﷻ أن المراد منها التنصيص الصريح على نفي الولد، وهذا لا يخرج عنه أحد؛ لهذا شملت جميع أولئك.

كذلك قوله: ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ﴾ والإله فعال بمعنى مفعول، وهو المعبود؛ لأنه مأخوذ من الألوهة، والألوهة بمعنى العبادة أو العبودية، فمن له الألوهة تكون له العبادة، والعبودية لله ﷻ، إذاً قوله: ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ﴾ يعني: لم يكن معه أحد يستحق أن يُعبد.

ثم قال ﷻ: ﴿إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾، فإذا كان ثمَّ أحد يصح أن يكون إله فلا بد أن يكون مالِكًا، ولا بد أن يكون خالقًا لما ملك، فالله ﷻ قال في هذه الآية: ﴿إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ ولصار هناك عدة أنواع من الملكوت، وكل ملكوت له خالق، وكل خالق يعبد من في ذلك الملكوت، وهذا من أعظم الفساد الذي يكون، وهذا هو المنفي في آية الأنبياء، وقوله ﷻ هنا: ﴿إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾؛ لأن الخلق والرِّزْق والإحياء والإماتة، هذه من

أفراد الربوبية^(١).

وهذه الآية يتضح فيها ما بين الألوهية والربوبية من الترابط، فالألوهية متضمنة للربوبية، والربوبية مستلزمة للألوهية، فمن اعتقد أن له إلهًا غير الله كان اعتقاده هذا متضمن أن هذا الإله رب، وأنه خالق، وأنه مالك على وجه الاستقلال؛ لأن ثبوت استحقاق العبادة لا يكون إلا بعد ثبوت الربوبية، وأما الربوبية فهي مستلزمة للألوهية؛ ولهذا تجد في آيات القرآن أن الله ﷻ يحتج على المشركين فيما أنكروه من توحيده ﷻ في إلهيته وأنه لا إله غيره، بما أقروا به وهو توحيد الربوبية؛ كما في قول الله ﷻ: ﴿وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّيٍّ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هِيَ مُمْسِكَةٌ بِرَحْمَتِي﴾ [الزمر: ٣٨]، فأثبت أنهم يقرون بتوحيده في ربوبيته، ورتب عليها ما يلزم من ذلك وهو أن يوحدوه في إلهيته، وكذلك قوله ﷻ: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ وَيُخْرِجُ الْمَمِيتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدِيرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ﴾، هذه جميعًا أفراد الربوبية، فلما قامت عليهم الحجة في الربوبية قال ﷻ لنبيه: ﴿فَقُلْ أَفَلَا نُنْفِقُ﴾ [يونس: ٣١]، والفاء هذه عاطفة لما بعدها على جملة محذوفة قبلها بعد الهمزة دل عليها السياق،

(١) قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ فِي نَوَاتِيهِ:

وَشَوَاهِدُ الْأَحَادِيثِ ظَاهِرَةٌ عَلَى	ذَا الْعَالَمِ الْمَخْلُوقِ بِالْبُرْهَانِ
وَأَدِلَّةُ التَّوْحِيدِ تَشْهَدُ كُلُّهَا	بِحُدُوثِ كُلِّ مَا سِوَى الرَّحْمَنِ
لَوْ كَانَ غَيْرُ اللَّهِ جَلًّا جَلَالُهُ	مَعَهُ قَدِيمًا كَانَ رَبًّا ثَانِي
إِذْ كَانَ عَنِ رَبِّ الْعُلَى مُسْتَغْنِيًا	فَيَكُونُ حِينَئِذٍ لَنَا رَبَّانٍ
وَالرَّبُّ بِاسْتِقْلَالِهِ مُتَوَحِّدٌ	أَفْئِمَكُنْ أَنْ يَسْتَقِيلَ اثْنَانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (١/ ٣٦٤).

يعني: أتقرون بأنه واحد في ربوبيته فلا تتقون الشرك به، قال ﷺ: ﴿فَذَلِكُمُ اللَّهُ﴾ يعني: فذلكم الإله المستحق للعبادة وحده ﴿فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ [يونس: ٣٢]. لهذا فإن الله ﷻ بعد أن نفى الشريك هنا ذكر التسبيح فقال: ﴿سُبْحَنَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١]، يعني: تنزيها لله عن كل ما وصفه المشركون ﴿عَلِيمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَلَّى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [المؤمنون: ٩٢]، فنزه الله ﷻ نفسه عما ادعاه المشركون.

قال ﷻ بعد ذلك في الآيات التي ساقها شيخ الإسلام: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٧٤]، الأمثال جمع مثل وهي النعوت والأوصاف والأقيسة؛ وذلك أن المشركين عبدوا غير الله بالقياس على عبادتهم لله فعبدوه بالأقيسة، فجعلوا الخلق مثلاً، وضربوا الله ﷻ نعوتاً وأوصافاً من عندهم، وأمثالاً شبهوها من عندهم حتى تستقيم عبادتهم للأوثان والأصنام، فقلوه هنا: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ يعني: فلا تجعلوا لله النعوت والأوصاف والأمثال والتشبيهات؛ وذلك لأنكم جاهلون بما يستحق الله ﷻ، وما يجب تنزيهه عنه، وعلل ذلك النهي بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ وقد تقرر فيما سبق أن (إن) وما دخلت عليه إذا أتت بعد النهي أو الأمر، فإنها تفيد التعليل، فلماذا نُهي كل الخلق عن أن يضربوا لله الأمثال؟

الجواب: نهوا عنها لأنهم لا يعلمون، والذي يعلم ما يجب لله ﷻ وتفصيل ما يستحق وما يصلح له من الأمثال وما لا يصلح هو الله ﷻ؛ لهذا قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، ثم بعدها ضرب الله ﷻ الأمثال التي تصلح له ﷻ بقوله: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا﴾ [النحل: ٧٥]، إلى أن قال في الآية بعدها: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا

أَبْكُمْ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كُلُّ عَلَى مَوْلَانِ يُوجِّهُهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ
هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿النحل: ٧٦﴾.

﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ هذا كما سبق في
الآيات فيه التسبيح وفيه التحميد، ذكرت أولاً أن فيه التنزيه، وهذا هو
مقام التسبيح فيه تنزيه الله ﷻ؛ لأن المشركين ضربوا الأمثال، ولم
ينزهوا الله ﷻ، ولم يسبحوه يعني: أبعدوه عن كل نقص، ولم ينزهه عن
نقص، بل جعلوا لبعض المخلوقين ما لله ﷻ ففاتهم التنزيه فضربوا
الأمثال، فوقعوا في أنهم جعلوا بعض خلق الله كالله ﷻ في ما يستحق،
وما لا ينبغي معه.

والثاني: إثبات الكمالات التي هي الحمد، وأن المشركين لم
يثبتوا ما يستحق الله ﷻ من الكمالات؛ فلذلك المشرك ليس بمسبح
ولا بحامد لله ﷻ على وجه الكمال

من الذي يسبح الله ويحمده على وجه الكمال؟

هو المؤمن، المسلم، أما المشركون فقد يسبحون الله في بعض
الأمر، ينزهون الله في بعض الأمور ويشركون به في بعض آخر، فمثلاً:
إذا أتى في الربوبية ينزهون الله عن الشريك، في القضاء والقدر ينزهون الله
عن الشريك، لكن في الأسماء والصفات لم ينزهوا الله عن الشريك، لم
يسبحوه ﷻ عن الشركاء، كذلك في الألوهية عبدوا معه غيره، كذلك في
الحكم والتحاكم والأمر لم ينزهوا الله ﷻ عن أن يكون معه أحد يشترك
معه في تشريع الحكم كما قال سبحانه: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾.

فهذان الشيطان، وكل هذين الأمرين، يعني: كونهم لم يسبحوا ولم
يحمدوا، هذان الأمران لأجل أنهم لا يعلمون، فإذا: العلم فيه إثبات
التسبيح والحمد لله ﷻ على أكمل الوجوه.

التحميد كما ذكرت إثبات الكمالات في الربوبية والألوهية،

والربوبية ليس هو الذات فقط، فيها أشياء ذاتية وفيها متعدية، مثل الخلق متعدي، الإحياء متعدي، الإماتة، ... إلى آخره.

فهذه الآية جعلها شيخ الإسلام بعد الآيات السابقة؛ لأنها في معنى التسبيح، فالله ﷻ نزه نفسه عما قاله المشركون، ومن ضمن ذلك أنه نهى أن تُضرب له الأمثال؛ لتنزيهه ﷻ وتسبيحه عما ادعاه المشركون في الله ﷻ.

وفي الآية الأخيرة قال ﷻ: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَنًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣]، وهذه الآية من جنس الآية التي قبلها، فالمشركون قالوا على الله بغير علم، فقاسوا الآلهة على الله، وقاسوا ما تستحقه الآلهة على ما يستحقه الله، فجعلوا بعض خصائص الألوهية لهذه الآلهة من البشر أو الحجر ومن الصالحين وغيرهم^(١).

فهذه الآيات فيها نفى الشريك عن الله ﷻ، وهذا مشتمل لنفي الشريك عنه في ربوبيته، ونفي الشريك عنه في إلهيته، ونفي الشريك عنه في أسمائه وصفاته، ونفي الشريك عنه في قضائه وقدره، ونفي الشريك عنه في حكمه وأمره، وهذه الخمسة التي هي أصول معاني التسبيح والتحميد جاءت كلها مفصلة في القرآن.



(١) قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ فِي نَوْنِيَّتِهِ:

وَالشُّرْكُ فَاحْذَرُهُ فِشْرِكُ ظَاهِرٌ وَهُوَ اتِّخَاذُ النَّدِّ لِلرَّحْمَنِ أَيًّا كَمَا يَدْعُوهُ أَوْ يَرْجُوهُ ثُمَّ يَخَافُهُ
ذَا الْقِسْمُ لَيْسَ بِقَابِلِ الْغُفْرَانِ نَ مِنْ حَجَرٍ وَمِنْ إِنْسَانٍ وَيُحِبُّهُ كَمَحَبَّةِ الدِّيَانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (١/٢٦٣).

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ فِي سَبْعَةِ مَوَاضِعَ:
فِي سُورَةِ الْأَعْرَافِ قَوْلُهُ: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الآية: ٥٤].
وَقَالَ فِي سُورَةِ يُونُسَ: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الآية: ٣].
وَقَالَ فِي سُورَةِ الرَّعْدِ: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ
اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الآية: ٢].
وَقَالَ فِي سُورَةِ طهَ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [الآية: ٥].
وَقَالَ فِي سُورَةِ الْفُرْقَانِ: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ﴾
[الآية: ٥٩].
وَقَالَ فِي سُورَةِ آلَمِ السَّجْدَةِ: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ
وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الآية: ٤].
وَقَالَ فِي سُورَةِ الْحَدِيدِ: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي
سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الآية: ٤].

الشرح

هذه الآيات معطوفة على ما سبق الاستدلال به من الآيات على إثبات الصفات لله ﷻ، ومن الصفات المثبتة لله ﷻ صفة الاستواء على العرش، والاستواء على العرش ذكر في مواضع عدة من كتاب الله ﷻ، مثل هذه المواضع السبعة التي ذكرها شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ.

وقد تكرر ذكر الاستواء في هذه المواضع باختلاف في التقديم والتأخير؛ كما في قوله ﷺ: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾، وقوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى﴾، وقوله ﷺ: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ﴾، يعني: ثم استوى الرحمن على العرش، ﴿فَسَلَّ بِهِ خَيْرًا﴾، فتنوعت الآيات من حيث التركيب في الدلالة على هذه الصفة.

وهذا اللفظ {استوى} هو من الاستواء، والاستواء معروف معناه في اللغة؛ ولهذا لما كانت هذه الصفة فيها إثبات بوضوح لصفات الله ﷻ، وفيها عند المبتدعة ما يتوهم فيه المماثلة أو مشابهة المخلوقين، كانت هذه الصفة فاصلة بين أهل السنة وبين غيرهم، فالإقرار باستواء الله على العرش حقيقة كما يليق بجلال الله جل وعلا وعظمته، هذا لا يقول به إلا سني، وأما غير أهل السنة - كالأشاعرة والماتريدية وغير هؤلاء من الفرق - فإن هذه الصفة عندهم محل فرقان، فإذا أتى من يثبتها نفوه أن يكون منهم؛ وذلك لأجل الخلاف القديم في هذه الصفة وأمثالها.

وقد سئل الإمام مالك رَحِمَهُ اللهُ عَنْهُ عن الاستواء فقال: «الاستِواءُ غَيْرُ مَجْهُولٍ»، وفي لفظ آخر قال: «الاستِواءُ مَعْلُومٌ»، ولكن الأشهر: «الاستِواءُ غَيْرُ مَجْهُولٍ» يعني: غير مجهول المعنى في اللغة، «وَالْكِيفُ غَيْرُ مَعْقُولٍ، وَالْإِيْمَانُ بِهِ وَاجِبٌ، وَالسُّؤَالُ عَنْهُ بِدْعَةٌ، وَمَا أَرَاكَ إِلَّا مُبْتَدِعًا»^(١)؛ فالاستواء غير مجهول المعنى في اللغة؛ لهذا أهل السنة قاعدتهم في هذه الصفات أنهم يؤمنون بما وصف الله ﷻ به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ من الصفات، ويفهمون ذلك ويثبتونه على مقتضى اللسان العربي، ومعلوم أن اللسان العربي من حيث المعاني: فيه المعاني الكلية، وفيه المعاني الإضافية، فالمعاني الكلية لا توجد إلا في

(١) سبق تخريجه (ص ١٢٤).

الأذهان، يعني: أن نتصور معنى عام للاستواء من غير إضافته لأحد، هذا بحث لغوي بحث، لكنه في الواقع غير موجود، فكيف إذا تُفسر الألفاظ اللغوية؟

الجواب: الألفاظ اللغوية تفهمها العرب وتفسرها بالمعنى العام الكلي الذي يكون في الذهن، وإذا صار مضافاً في الخارج إلى الأشخاص، فإن الإضافة تكون فيه بحسب ما يليق بالمضاف إليه.

فمثلاً الاستواء في اللغة معلوم المعنى غير مجهول، ومعنى الاستواء: العلو والارتفاع^(١)، فتقول - مثلاً -: استويت على الراحلة إذا علوت عليها. فالاستواء هو العلو والارتفاع، لكن هذا العلو والارتفاع مضاف إلى أي شيء؟ علو وارتفاع المخلوق، علو وارتفاع رجل، علو وارتفاع صاعد لجبل؟ هل هو علو وارتفاع الخالق؟ هو أي علو وارتفاع؟!

فإذاً تفسير الاستواء بالمعنى العام في اللغة هو الذي ينفي التشبيه والتمثيل؛ لأنه يقع التمثيل إذا سُوي في الخارج بين من أضيف له الاستواء، ف قيل في الرجل استوى، والله ﷻ على العرش استوى، وقيل: الملك استوى على عرشه، والله ﷻ استوى على عرشه، فالاستواء من حيث كونه معنى كلياً في الذهن معناه واحد، لكن إذا أُضيف خُصص بالإضافة، فيختلف المعنى ويكون بحسب من خُصص به. وهذه قاعدة مهمة أن المعاني الكلية تختلف معانيها بالإضافة والتخصيص إلى من فعل الفعل أو من اتصف بالوصف^(٢)، فعندنا - مثلاً - صفة

(١) قال أبو العالية الرياحي: ﴿أَسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾ ارتفع، وقال مجاهد: علا على العرش انظر: صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب (٢٢) قبل حديث (٧٤١٨)، وتفسير الطبري (١/ ١٩١ - ١٩٣)، وتغليق التعليق (٥/ ٣٤٤).

(٢) انظر: الجواب الصحيح (٢/ ١٥٧)، والتعاريف للمناوي (ص ٧٠، ١٦٥).

المحبة: الله ﷻ له محبة والمخلوق أيضًا له محبة، فمن فسر المحبة لغويًا بما يُجعل في الذهن أن المراد بها محبة المخلوق، فإنه هنا يغلط؛ لأن الواجب في تفسير الألفاظ اللغوية أن تُفسر بالمعاني الكلية التي لا توجد في الخارج لكي تشمل جميع الأصناف، فتشمل محبة المخلوق، وتشمل محبة الإنسان الطبيعية، ومحبة الرجل للمرأة والمرأة للرجل، ومحبة الحيوانات، ومحبة الأم لولدها والولد لأمه، ومحبة الملائكة، وتشمل محبة الله ﷻ. هذا المعنى الكلي هو الذي يشمل الجميع، وإنما يختلف في الخارج باختلاف الإضافة والتخصيص.

ولهذا في الاستواء أثبت الله ﷻ أن بعض خلقه له الاستواء، فقال ﷻ: ﴿فَإِذَا أَسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفَلَكَ﴾ يعني: إذا علوتم وارتفعتم على الفلك ﴿فَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي يَجْنَا مِنْ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [المؤمنون: ٢٨]؛ وقال: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى﴾ [القصص: ١٤] يعني: موسى ﷺ، والله ﷻ أيضًا استوى على العرش، وقال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥].

فالاستواء من حيث المعنى الكلي هو العلو والارتفاع، فإذا خصصته وأضفته إلى المخلوق كان ارتفاع المخلوق وعلوه بما يناسب ذاته، وإذا أضفته إلى الله ﷻ صار ارتفاع وعلو الله ﷻ بما يناسب ذاته العلية. ولهذا من القواعد المقررة عند أهل السنة في هذا: أن الفرق بين الصفة والصفة كما بين الذات والذات، فالفرق بين صفة المخلوق وصفة الله - إذا اشتركا في أصلها - كالفرق بين الذات والذات^(١)؛ ولهذا شيخ الإسلام في «التدمرية» وفي غيرها من كتبه الكبار يقول: «كل واحد من النفاة لِمَا أخبر به الرسول ﷺ من الصفات لا ينفي شيئًا فَرَارًا مما هو

محذور إلا وقد أثبت ما يلزمه فيه نظير ما فر منه، فلا بد في آخر الأمر من أن يُثبت موجودًا واجبًا قديمًا متصفًا بصفات تميزه عن غيره، ولا يكون فيها مماثلًا لخلقه...»^(١)، فالجهمية تثبت صفة واحدة وهي صفة الوجود، والمعتزلة يثبتون ثلاث صفات، والأشاعرة المتقدمون يثبتون سبعة، وبالتفصيل تصير عشرين، والماتريدية يثبتون ثمانية ويزيدون على ذلك، وأهل السنة والجماعة يثبتون جميع الصفات.

يقول شيخ الإسلام: لا يوجد أحد ينكر جميع الصفات، بمعنى: لا يثبت صفة واحدة، فالجهمية وهم الغلاة يقولون: له صفة الوجود. فإذا سألتهم ما صفة الله عندهم؟ قالوا: صفته الوجود المطلق. فيقول شيخ الإسلام في كتبه - وهي حجة دامغة -: إذا كان كذلك فيلزم كل من أنكر صفة لمعنى المماثلة والمشابهة والتجسيم أن يقولها فيما أثبت من الصفات.

فمثلاً عندك الجهمية يقول: اطعن على الجهمي بصفة الوجود، فتقول له: أأست بموجود؟ سيقول: نعم، فتقول له: وأنت تثبت لله صفة الوجود، أليس في هذا تمثيل؟ فليس له محيد عن جواب واحد، فيقول: وجود الخالق غير وجود المخلوق. لأنه ليس عنده ثمَّ حيلة، فإذا نفى صفة الوجود عن الله صار الإله عدماً، وهذا لا يقوله عاقل، فالجهمية نفوا جميع الصفات لأجل التمثيل، وقالوا: الوجود هذا لا بد منه؛ لأنه لا يستقيم إلا به. يقول تبدأ معه بالظن بهذه: ما الفرق بين ما أثبت وما نفيت؟

كذلك تأتي إلى المعتزلة في تأصيل هذه المسألة، فتقول للمعتزلي: ما الفرق بين إثباتك الحياة أو القوة أو القدرة ونفي بقية الصفات؟ فيقول: كُلُّ له قدرة تناسبه لأنه دل العقل على ذلك، فالله له قدرة تناسبه

والمخلوق له قدرة تناسبه. فتقول له: هذه قاعدة في جميع الصفات، والقول في الصفات كالقول في الذات يُحتذى فيه حذوه وينهج فيه منواله، فكما أن إثبات الذات لله ﷻ هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات الصفات هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، وكذلك الفرق بين الصفة والصفة كما بين الذات والذات، وهذه قاعدة أخرى من القواعد التي ذكرها الخطابي، والتي سبق الكلام عليها^(١)، واستفاد أهل السنة من هذه التقييدات؛ لأنها تقييدات صحيحة.

يقول: الفرق بين الصفة والصفة كالفرق بين الذات والذات، فالله ﷻ هو الملك، وأثبت أن بعض خلقه ملك، فقال: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ﴾ [يوسف: ٤٣]، والله ﷻ سميع بصير، وكذلك بعض خلقه سميع بصير، فإذا: الفرق بين الصفة والصفة كما بين الذات والذات.

وصفة الاستواء من الصفات التي وقع فيها الاشتباه، معناها هو العلو والارتفاع على العرش، والله ﷻ له العلو المطلق الذي هو صفة ذاتية، لكن الاستواء على العرش هو علو خاص وارتفاع خاص؛ لأن العلو صفة ذاتية لله ﷻ لا تنفك عن الله ﷻ، والله ﷻ لم يكن مستويًا على العرش ثم استوى عليه، وأكثر الأدلة التي فيها الاستواء ذكر ﴿ثُمَّ﴾، ومن المعلوم أن ﴿ثُمَّ﴾ هذه للتراخي تفيد أنه لم يكن كذلك ثم كان كذلك؛ لهذا فإن صفة الاستواء على العرش معناها أن الله ﷻ قد علا وارتفع على عرشه علوًا وارتفاعًا خاصًا، وإلا فإن صفة العلو له ﷻ على وجه الإطلاق.

فهذه الجملة من الآيات فيها إثبات صفة استواء الله ﷻ على عرشه، والاستواء والعرش قد خالف فيها أهل السنة والجماعة من خالف، ففي

عقائد المبتدعة الاستواء عندهم ليس هو الاستواء عند أهل السنة، وكذلك العرش عندهم ليس هو العرش عند أهل السنة والجماعة، وهذه الآيات فيها إثبات استواء الله ﷻ على عرشه، والعرش الذي استوى ربنا ﷻ عليه هو مخلوق من مخلوقاته العظام وصفه الله ﷻ بصفات في كتابه، فوصفه بأن عظيم في قوله: ﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ [النمل: ٢٦]، ووصفه بأنه كريم في قوله: ﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾ [المؤمنون: ١١٦]، ووصفه بأنه مجيد في قوله: ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ﴾ [البروج: ١٥]، على قراءة الجر، وهذه الصفات لها معانٍ.

كذلك وصف الله ﷻ عرشه العظيم الكريم المجيد بأنه يُحْمَلُ؛ كما في قوله ﷻ: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَنِيَّةٌ﴾ [الحاقة: ١٧]، ووصف ﷻ عرشه أيضاً بأنه يُطَافُ به وأن حوله الملائكة، قال ﷻ: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [غافر: ٧].

وفي السنة جاء وصف العرش بأن له قوائم وأنه يُحْمَلُ؛ كما جاء في الحديث الصحيح أن النبي ﷺ قال: «النَّاسُ يَصْعَقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يُفِيقُ، فَإِذَا أَنَا بِمُوسَى آخِذٌ بِقَائِمَةٍ مِنْ قَوَائِمِ الْعَرْشِ، فَلَا أَدْرِي أَفَاقَ قَبْلِي، أَمْ جُوزِي بِصَعْقَةِ الطُّورِ»^(١)، ونحو ذلك من الأحاديث والآيات التي فيها وصف العرش بأنه سرير، وأنه من جنس العروش التي تعهد للملوك، وهذا هو الذي تقتضيه اللغة فإن العرش في لغة العرب هو سرير الملك، أي: المكان أو الكرسي الذي يجلس عليه الملك إذا أراد مقابلة من يدخل عليه^(٢)، وهذا جاء في قصة بلقيس حيث قال ﷻ:

(١) أخرجه البخاري (٢٤١٢، ٣٣٩٨)، ومسلم (٢٣٧٤) من حديث أبي سعيد رضي الله عنه.

(٢) انظر: النهاية في غريب الأثر (٢٠٧/٣)، ولسان العرب (٣١٥/٦)، ومختار

﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ [النمل: ٢٣]، وقال ﷺ: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجْدًا﴾ [يوسف: ١٠٠].

إذا تبين ذلك فالعرش في لغة العرب سمي عرشاً لعلوه على غيره، فإن التعرش وعرش فلان بمعنى رفع فلان، عَرَّشَ فلان اللحم إذا رفعه فأكله، وعَرَّشَ فلان بيته إذا رفعه، والعرش سمي عريشاً لأنه معروش أي مرفوع، وقد قال ﷺ: ﴿وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ [النحل: ٦٨]، يعني: ومما يرفعونه من البناء، فأصل هذه المادة في لغة العرب راجعة إلى الارتفاع، وُسُمي العرش - الذي هو سرير الملك - بذلك لارتفاعه؛ إذ الملك يجلس عالياً على من حوله، وهذا معنى هذا اللفظ في لغة العرب.

ووصف العرش في القرآن والسنة بأن له قوائم، وأنه يُحمل، وأنه عرش عظيم، وأنه مجيد، وأنه كريم، هذه الصفات تقتضي أنه فاق العروش في بهائه وحسنه وعظمته، فقال ﷺ: ﴿فَتَعَلَّى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾ [المؤمنون: ١١٦]، وقال: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ [التوبة: ١٢٩]، ومعنى كون عرش الله كريماً وكون العرش عظيماً يعني: فاق جنس العروش في صفات الكمال، فالعروش المعهودة لها صفات وعرش الرحمن هو أكرم تلك العروش، يعني: هو الذي فاق تلك العروش في صفات الكمال؛ إذ الكرم في لغة العرب معناه أن يفوق من وُصِفَ به غيره الذي من جنسه في صفات الكمال، فيقال: فلان كريم إذا فاق غيره في الصفات وصار يبذل نفسه، ويبذل ماله، ويطعم، وصاحب نجدة، ونحو ذلك، وإنما قيل له: كريم؛ لأنه كثرت فيه الصفات التي تميز بها عن غيره.

فإذاً عرش الله ﷻ كريم، ووصفه بأنه كريم يقتضي أنه من جنس العروش؛ لأن الكريم في لغة العرب هو الذي فاق جنسه في صفات

الكمال، والعرش من صفته في اللغة أنه عال، فكذلك عرش الرحمن موصوف بالعلو؛ ولهذا قال أهل العلم - على ما جاء في السنة -: إن عرش الرحمن هو كالقبة^(١)، وإنه فوق الجنة، يعني: سقف الجنة^(٢)، وإن عرش الرحمن عال على السموات وعلى الكرسي، فهو أعلى المخلوقات، فليس ثم شيء من المخلوقات أعلى من عرش الرحمن، وفوق العرش رب العالمين ﷻ^(٣).

(١) كما في حديث جبير بن مطعم ﷺ الذي أخرجه أبو داود (٤٧٢٦)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٦١/١)، وابن أبي شيبة في العرش (ص ٥٧)، وابن أبي عاصم في السنة (٢٥٢/١)، والطبراني في الكبير (١٥٤٧)، وأبو الشيخ في العظمة (٥٥٥/٢) وفيه أن النبي ﷺ قال: «... إِنَّ عَرْشَهُ عَلَى سَمَوَاتِهِ لَهَكَذَا». وَقَالَ بِأَصَابِعِهِ مِثْلَ الْقَبَةِ عَلَيْهِ «وَأَنَّهُ لَيُطُّ بِهِ أَطْيَطُ الرَّحْلِ بِالرَّائِبِ».

(٢) كما في حديث أبي هريرة ﷺ الذي أخرجه البخاري (٢٧٩٠) وفيه أن النبي ﷺ قال: «إِنَّ فِي الْجَنَّةِ مِائَةَ دَرَجَةٍ أَعَدَّهَا اللَّهُ لِلْمُجَاهِدِينَ فِي سَبِيلِهِ، كُلُّ دَرَجَتَيْنِ مَا بَيْنَهُمَا كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، فَإِذَا سَأَلْتُمُ اللَّهَ فَسَلُّوهُ الْفَرْدَوْسَ، فَإِنَّهُ أَوْسَطُ الْجَنَّةِ وَأَعْلَى الْجَنَّةِ، وَفَوْقَهُ عَرْشُ الرَّحْمَنِ».

(٣) كما في حديث الأوعال الذي أخرجه أبو داود (٤٧٢٣)، والترمذي (٣٣٢٠)، وابن ماجه (١٩٣)، وأحمد في المسند (٢٠٦/١)، وأبو يعلى في مسنده (٧٧، ٧٦/١٢)، وابن أبي شيبة في العرش (ص ٥٥، ٥٦)، وابن خزيمة في التوحيد (٣٣٤/١)، والبزار في مسنده (١٣٥/٤)، والدارمي في الرد على الجهمية (ص ٥٠)، والآجري في الشريعة (ص ٢٩٢)، واللالكائي في أصول اعتقاد أهل السنة (٣/٣٩٠)، وأبو الشيخ في العظمة (٣/١٠٥٠، ١٠٥١)، والحاكم في المستدرک (٣١٦/٢، ٤١٠، ٤٤٧) من حديث العباس بن عبد المطلب ﷺ. وفي لفظ الإمام أحمد في المسند قال: قال ﷺ: «هَلْ تَدْرُونَ كَمْ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ؟». قَالَ: قُلْنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ «بَيْنَهُمَا مَسِيرَةُ خَمْسِمِائَةِ سَنَةٍ، وَمِنْ كُلِّ سَمَاءٍ إِلَى سَمَاءٍ مَسِيرَةُ خَمْسِمِائَةِ سَنَةٍ، وَكُنُفُ كُلِّ سَمَاءٍ مَسِيرَةُ خَمْسِمِائَةِ سَنَةٍ، وَفَوْقَ السَّمَاءِ السَّابِعَةِ بَحْرٌ بَيْنَ أَسْفَلِهِ وَأَعْلَاهُ، كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، ثُمَّ فَوْقَ ذَلِكَ ثَمَانِيَةُ أَوْعَالٍ بَيْنَ رُكْبَتَيْهِ وَأَظْلَافِهِنَّ، =

إذا تقرر معنا أن لفظ العرش في اللغة يقتضي العلو، وأن وصف العرش في القرآن وفي السنة يدل على أنه مخلوق منفصل له صفات، وأنه من جنس العروش لكن فاقها في صفات الكمال، يعني: أنه يشترك مع بقية العروش في أصل المعنى؛ كما أن صفات الله ﷻ تشترك مع صفات المخلوقين في أصل المعنى، وما بين الصفة والصفة كما بين الذات والذات، فكذلك عرش الرحمن يشترك مع عروش الملوك في أصل المعنى، لكن بين عرش الرحمن وعروش الملوك التي كانت تعادها الملوك كما بين الذات والذات.

إذا تقرر هذا فلنعلم أن إثبات العرش عند أهل السنة والجماعة هو إثبات مخلوق عال فوق المخلوقات، وأن له صفة، وأنه يُحمل، وأن له قوائم، وهو أعلى مخلوقات الرب ﷻ، وعلى ذلك يكون قوله: ﴿أَسْوَى

= كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، ثُمَّ فَوْقَ ذَلِكَ الْعَرْشُ بَيْنَ أَسْفَلِهِ وَأَعْلَاهُ كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، وَاللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَوْقَ ذَلِكَ، وَلَيْسَ يَخْفَى عَلَيْهِ مِنْ أَعْمَالِ بَنِي آدَمَ شَيْءٌ».

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ فِي الْمُنَازَعَةِ حَوْلَ الْوَاسْطِيَّةِ رَدًّا عَلَى مَنْ طَعَنَ فِيهِ: «قَدْ رَوَاهُ إِمَامُ الْأَثْمَةِ ابْنُ خَزِيمَةَ فِي كِتَابِ التَّوْحِيدِ الَّذِي اشْتَرَطَ فِيهِ أَنَّهُ لَا يَحْتَاجُ فِيهِ إِلَّا بِمَا نَقَلَهُ الْعَدْلُ عَنِ الْعَدْلِ مَوْصُولًا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، وَالْإِثْبَاتُ مُقَدِّمٌ عَلَى النَّفْيِ، وَالْبُخَارِيُّ إِنَّمَا نَفَى مَعْرِفَةَ سَمَاعِهِ - أَيِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمِيرَةَ - مِنْ الْأَحْنَفِ، وَلَمْ يَنْفِ مَعْرِفَةَ النَّاسِ بِهَذَا، فَإِذَا عَرَفَ غَيْرُهُ كِإِمَامِ الْأَثْمَةِ ابْنَ خَزِيمَةَ مَا ثَبَتَ بِهِ الْإِسْنَادُ كَانَتْ مَعْرِفَتُهُ وَإِثْبَاتُهُ مُقَدِّمًا عَلَى نَفْيِ غَيْرِهِ وَعَدَمَ مَعْرِفَتِهِ». اهـ. انظر: مجموع الفتاوى (١٩٢/٣).

وقال الحافظ المنذري: «في إسناده الوليد بن أبي ثور، لا يحتاج به». اهـ.

انظر: مختصر السنن (٩٣/٧)، وأجاب ابن القيم في حاشية السنن (٩١/٧) - (٩٤) قال: «أما رد الحديث بالوليد بن أبي ثور ففاسد، فإن الوليد لم ينفرد به، بل تابعه إبراهيم بن طهمان كلاهما عن سماك...» إلى آخر كلامه.

عَلَى الْعَرْشِ ﴿يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ عَلَا عَلَى الْعَرْشِ؛ لِأَنَّ الْعَرْشَ مُوصُوفَ بِالْعُلُوِّ.

والمبتدعة نازعوا في أن العرش على ما وصفنا، وسبب المنازعة أنهم رأوا أنهم لو قالوا: إن استوى بمعنى استولى - كما هو المشهور عن الأشعرية والمعتزلة ومن شابههم - فيكون هنا تخصيص الاستيلاء بالعرش يُفهم منه أن غير العرش لم يستول عليه، فلهذا قالوا: العرش ليس على هذا الوصف الذي وصفتم، وإنما العرش معناه الملك، فاستوى على العرش يعني استولى على الملك. هذا قول المبتدعة وبه يستبين سبب وأصل الخلاف في هذا المسألة والتأويلات التي جاءت في معنى العرش.

إِذَا فَقُولِ اللَّهُ ﷻ: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وقوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، وقوله: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ﴾ [الفرقان: ٥٩]، ونحو ذلك من الآيات السبع التي ذكرها المصنف، هي دالة على أن الله ﷻ مستوٍ على العرش، فاستواء الله على عرشه لا يقبل التأويل، ولا يقبل صرفه عن ظاهره؛ لأنه نوعت العبارة، ثم أن العرش فيه معنى الاستواء، فإن العرش والتعرش فيه العلو، والاستواء فيه العلو كما سيأتي.

فإِذَا هَذِهِ الْآيَاتُ السَّبْعُ نَصٌ فِي صِفَةِ الْإِسْتَوَاءِ، وَمَعْنَى كَوْنِهَا نَصًّا أَنَّهُ لَا تَقْبَلُ مَعْنَى آخَرَ، بِخِلَافِ الَّذِينَ زَعَمُوا أَنَّ الْإِسْتَوَاءَ لَهُ عِدَّةُ مَعَانٍ، أَوْصَلَهَا بَعْضُهُمْ إِلَى خَمْسَةِ عَشَرَ مَعْنَى، وَيَحْرِفُ الْكَلَامَ عَنْ مَوَاضِعِهِ^(١).
إِذَا تَبَيَّنَ ذَلِكَ فَقُولِهِ: ﴿أَسْتَوَى﴾ فَسَرُّهَا السَّلَفُ بَعْدَ تَفْسِيرَاتِ،

(١) انظر: عارضة الأحوذى (٢/٢٣٥) أبواب الصلاة - باب ما جاء في نزول الرب ﷻ إلى السماء الدنيا كل ليلة.

فقالوا: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ بمعنى: علا، وارتفع، وصعد، واستقر^(١).

هذه التفسير المنقولة عن السلف، وسبب ذلك أن (علا، وارتفع، وصعد واستقر)^(٢) هذه كلها لها صلة بالمعنى اللغوي، بل هي من التفسير باللغة؛ لأن استوى في اللغة معناها علا، قال ابن الأعرابي^(٣) - أحد أئمة اللغة -: كُنَّا عند أحد الأعراب فأطل علينا وهو على سطح بيته فقال: استووا إلي. يعني: ارتفعوا إلي واصعدوا إلي^(٤)، فهذا هو

(١) راجع (ص ١١٤).

(٢) قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ فِي نُونِيهِ:

فَلَهُمْ عِبَارَاتٌ عَلَيْهَا أَرْبَعٌ قَدْ حُصِّلَتْ لِلْفَارِسِ الطَّعَانِ
وَهِيَ اسْتَقَرَّ وَقَدْ عَلَا وَكَذَلِكَ أَرُ تَفَعَّ الَّذِي مَا فِيهِ مِنْ نُكْرَانِ
وَكَذَلِكَ قَدْ صَعِدَ الَّذِي هُوَ رَابِعٌ وَأَبُو عَبِيدَةَ صَاحِبُ الشَّيْبَانِي
يَخْتَارُ هَذَا الْقَوْلَ فِي تَفْسِيرِهِ أَدْرَى مِنَ الْجَهْمِيِّ بِالْقُرْآنِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (١/٤٤٠).

(٣) هو إمام اللغة أبو عبد الله محمد بن زياد، كان إليه المنتهى في معرفة لسان العرب، قال عنه الذهبي: «كان صاحب سنة واتباع». اهـ.، له مصنفات كثيرة أدبية، وتاريخ القبائل، ولد بالكوفة سنة خمسين ومائة، وتوفي سنة إحدى وثلاثين ومائتين.

انظر: الوافي بالوفيات (٣/٦٦)، وسير أعلام النبلاء (١٠/٦٨٧)، والعبر (١/٤٠٩) وشذرات الذهب (٢/٧٠).

(٤) جاء في الدرر السنية (١/٥٠٤)، قال النضر بن شميل - وكان ثقة مأموناً في علم الديانة واللغة -: حدثنا الخليل وحسبك بالخليل قال: أتيت أبا ربيعة الأعرابي وكان من أعلم من رأيت فإذا هو على سطح فسلمنا عليه فرد السلام وقال: استووا، فبقينا متحيرين ولم ندر ما قال، فقال لنا أعرابي إلى جانبه: إنه أمركم أن ترتفعوا، فقال الخليل: هو من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ فصعدنا إليه.

المعروف من لغة العرب أن استوى بمعنى علا على الشيء، واستوى على الشيء يعني: علا وارتفع، واستوى على بيته يعني: علا وارتفع عليه، قال وَعَلَى: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلِّ﴾ [المؤمنون: ٢٨]، يعني علوتم وارتفعتم عليه.

إذا تبين ذلك فإن الآيات التي ذكر فيها الاستواء في القرآن على قسمين:

القسم الأول: ذكر فيها الاستواء بدون تعدية، يعني: بلا حرف جر بعد الفعل، قال وَعَلَى في قصة موسى ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى﴾ [القصص: ١٤] هذا بدون تعدية، وإذا لم يُعد يكون معنى ﴿اسْتَوَى﴾ أي: كَمُلَ وَتَمَّ، يعني: بلغ غاية علوه وارتفاعه؛ لأن الشاب يطول ثم يبلغ شدته واستواءه، يعني: علوه وانتصاب قامته، ثم بعد ذلك يبدأ في النزول والانحناء؛ ولهذا قالوا في استوى ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى﴾ يعني: تم وكمل؛ لأن التمام والكمال هذا مقارنة لعلوه وارتفاعه في بنيته.

القسم الثاني: ذكر فيها الاستواء معدى، أي: مقيد بحرف (إلى)، أو حرف (على)؛ كما في قوله وَعَلَى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ وقوله: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلِّ﴾ وقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾، فأصل معنى (استوى) واحد لا يختلف وهو العلو والارتفاع، لكن لما عُدي الاستواء بحرف (إلى) عُلم منه إن الاستواء ضمن معنى فعل آخر يصلح للتعدية بـ (إلى).

ما معنى هذا الكلام؟

معناه أن العرب تستعمل في لغتها التضمين، والتضمين هو في مقام العطف، فبدل أن تعطف فعلاً على آخر فيطول الكلام تُثبت الفعل الأصلي، وتعديه بحرف جر لا يناسب هذا الفعل، وإنما يناسب فعلاً آخر، فنستدل بالفعل على المعنى الأصلي - نستدل باستوى على العلو

والارتفاع - ونستدل بـ (إلى) على الفعل الذي ضُمِّن في استوى يناسب (إلى)؛ ولهذا تجد أن من التفاسير - كما تجد في تفسير ابن كثير والبغوي - في قوله: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ يعني: قصد وعمد^(١)، هذا تفسير ليس للفظ (استوى)، ولكن تفسير لما عُدِّي بـ(إلى)؛ لأن (استوى) بمعنى علا وارتفع، فمعنى قوله: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ يعني: علا وارتفع وقصد إلى السماء، ففيها إثبات للمعنى الأول (استوى)، وفيها إثبات للمعنى الثاني المضمن في فعل (استوى) الذي يناسب التعدية بـ (إلى).

ولهذا قال بعضهم: إن هذا تأويل من البغوي، أو تأويل من الحافظ ابن كثير، أو تأويل من بعض السلف الذين قالوا: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ بمعنى قصد. وهذا ليس كذلك، بل هذا من التفسير باللازم، أو من تفسير الفعل، ومن تفسير الآية بما يحتاج إلى التنبيه عليه.

والمعروف من لغة العرب أن استوى بمعنى علا وارتفع، وهنا قال: ﴿أَسْتَوَىٰ إِلَى﴾ والمعروف ﴿أَسْتَوَىٰ عَلَى﴾، فلماذا قال هنا: ﴿أَسْتَوَىٰ إِلَى﴾؟ نقول: لأنه أراد أن يضمن (استوى) - الذي هو بمعنى علا وارتفع - معنى فعل (قصد)، يعني: علا وارتفع قاصداً إلى السماء.

أما النوع الثاني من المقيد - وهو المقيد بـ (على) - فهذا يفيد أنه ارتفاع وعلو خاص؛ لأن (استوى) أصلاً بمعنى علا وارتفع، فإذا عُدِّي بـ (على) صار الاستواء بمعنى العلو والارتفاع الخاص؛ لأن (على) تفيد الاستعلاء؛ كما في قول الله ﷻ في آية سورة النساء: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٣٤]، فهنا عُدِّي (استوى) بـ (على) ليفيد أنه ارتفع

(١) انظر: تفسير الطبري (١/١٩١)، وتفسير البغوي (٧/١٦٥)، وتفسير ابن كثير (١٥/٣٠٠).

وعلا علواً خاصاً، يعني: فيه مزيد معنى، وهذا كما في اللغة نحو قولهم: استوى فلان وفلان، استوى الماء والخشبة، فاستوى كذا وكذا بمعنى تساوى، يعني: صارا ارتفاعهما أو علوهما واحداً فتساويا. استوى الماء والخشبة هنا صارا في مستوى واحد. هذا ليس في القرآن.

إذا تقرر ذلك فهذه معاني الاستواء في اللغة. فقلوه ﷺ: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ يعني: علا وارتفع على العرش، والله ﷻ لم يزل عالياً ومرتفعاً على خلقه أجمعين، فهو ﷻ له علو الذات فوق مخلوقاته، وهو محيط بمخلوقاته وليس شيء من مخلوقاته يحيط به ﷻ؛ فلهذا هو ﷻ خلق العرش، ولما خلق العرش أراد ﷻ بمشيئته وقدرته أن يستوي عليه فاستوى عليه، يعني: علا وارتفع علواً خاصاً على العرش، فهذا معنى قوله: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾.

وهذا معتقد أهل السنة أنهم يثبتون الاستواء من غير تكييف، كما سبق قول الإمام مالك رحمه الله: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»، ثم قال للسائل: «وما أراك إلا مبتدعاً»^(١)، وهو كلام مالك وربيعة شيخه^(٢)، ويروى عن بعض أمهات المؤمنين مرفوعاً وموقوفاً^(٣)، لكن الثابت عن مالك

(١) راجع (ص ١٢٤).

(٢) هو ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ الفقيه أبو عثمان المدني عالم المدينة، ويقال له ربيعة الرأي، كان من أئمة الفتوى والفقه، توفي سنة ست وثلاثين ومائة.

انظر: الطبقات الكبرى (١/٣٢٠)، وتاريخ بغداد (٨/٤٢٠)، ووفيات الأعيان (٢/٢٨٨)، والوافي بالوفيات (١٤/٦٤)، وسير أعلام النبلاء (٦/٨٦)، وشذرات الذهب (١/١٩٤).

(٣) أخرجه اللالكائي في اعتقاد أهل السنة (٣/٣٩٧)، وابن بطة في الإبانة (٣/١٦٢)، والذهبي في العلو (ص ٨٠) عن أم سلمة رضي الله عنها، بلفظ: «الاستواء غير»

وعن شيخه ربيعة^(١).

فقوله: «الاستِواءُ غَيْرُ مَجْهُولٍ» يعني: في لغة العرب، «وَالْكِيفُ غَيْرُ مَعْقُولٍ» يعني: كيفية الاستواء؛ لأن إثبات الاستواء على العرش إثبات معنى لا إثبات كيفية، فما توهمه ذهنك في كيفية الاستواء فحقيقة الاستواء بخلافه، فلا يكون عندك تشبيه ولا تمثيل في استواء الله ﷻ على عرشه؛ إذ استواء الله ﷻ على عرشه ليس كاستواء الملوك على عروشها، وليس كاستواء الناس على ما يجلسون عليه، بل هو إثبات معنى دون إثبات الكيفية فنؤمن بالصفة كما جاءت في النصوص، وهذه قاعدة عامة في كل الصفات أننا نثبت ما جاء في النصوص ونقول بهذا الجواب؛ كما ذكر الترمذي في «الجامع» أن أئمة السنة لم يزالوا يقولون هذا الجواب في كل ما يُسألون عنه من الصفات^(٢).

في الاستواء تقول: الاستواء معلوم، وفي النزول تقول: النزول

= مَجْهُولٌ، وَالْكِيفُ غَيْرُ مَعْقُولٍ، وَالْإِقْرَارُ بِهِ إِيمَانٌ، وَالْجُحُودُ لَهُ كُفْرٌ.

(١) أخرجه اللالكائي في اعتقاد أهل السنة (٣/٣٩٨)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٢/١٥١)، والذهبي في العلو (ص ١٢٩)، وابن قدامة في العلو (ص ١١٤)، ولفظه: «الاستِواءُ غَيْرُ مَجْهُولٍ، وَالْكِيفُ غَيْرُ مَعْقُولٍ، وَمِنْ اللَّهِ الرِّسَالَةُ، وَعَلَى الرَّسُولِ الْبَلَاغُ الْمُبِينُ، وَعَلَيْنَا التَّصَدِيقُ».

(٢) قال أبو عيسى الترمذي في «الجامع» باب ما جاء في فضل الصدقة، عقب حديث «إِنَّ اللَّهَ يَقْبَلُ الصَّدَقَةَ وَيَأْخُذُهَا بِيَمِينِهِ» (رقم ٦٢٢)، قال: «... وقد قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث وما يشبه هذا من الروايات من الصفات، ونزول الرب تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، قالوا: قد ثبت الروايات في هذا، ويؤمن بها، ولا يُتوهم ولا يُقال كيف، هكذا روي عن مالك وسفيان بن عيينة وعبد الله بن المبارك أنهم قالوا في هذه الأحاديث: أمروها بلا كيف، وهكذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة، وأما الجهمية فأنكرت هذه الروايات، وقالوا: هذا تشبيه...». اهـ.

معلوم، أما كيفية الاستواء وكيفية النزول، فتقول: الكيف غير معقول، وكذلك في صفة اليد تقول: اليد معلومة والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة، وفي صفة الرحمة تقول: الرحمة معلومة والكيف غير معقول والإيمان بها واجب والسؤال عنها بدعة، وهكذا في كل الصفات.

وقد قال أبو داود الطيالسي^(١): «أدركت سفيان، وشعبة، وحماد ابن زيد وحماد بن سلمة، والليث، وشريك، وأبو عوانة، لا يحدون ولا يشبهون ولا يمثلون، يروون الحديث ولا يقولون كيف، وإذا سُئلوا أجابوا بالآثر»^(٢) أي: يثبتون الصفات على ما جاء في الآثر، أما تحديدها - يعني: تكييفها - فيبتعدون عنه، وكذلك تمثيلها وتشبيهها يبتعدون عنه.

إذا تبين ذلك، فنقول: إن استواء الله ﷻ على عرشه هذا من صفات الجلال لله ﷻ؛ إذ نعلم أن الأرض بالنسبة للسموات متناهية في الصغر، وأن السموات السبع بالنسبة إلى الكرسي الذي هو موضع قدمي الله ﷻ^(٣) كدراهم سبعة ألقيت في ترس، وأن الكرسي كالقبة على السموات، والسموات السبع في داخله متناهية في الصغر، والكرسي بالنسبة للعرش كحلقة ألقيت في فلاة من الأرض والعرش فوق ذلك^(٤)،

(١) هو أبو داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي، أصله فارسي، سكن البصرة، ولد سنة ثلاث وثلاثين، وتوفي سنة ثلاث ومائتين، قال عنه الذهبي: «أحد الأعلام الحفاظ». اهـ. انظر: الثقات (٢٧٥/٨)، والجرح والتعديل (٤/١١١)، والكنى والأسماء (٣٠٢/١)، وتذكرة الحفاظ (٣٥١/١)، وسير أعلام النبلاء (٣٧٨/٩).

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٢/٣) وانظر: فتح الباري (٤٠٧/١٣).

(٣) راجع (ص ١٩٦). (٤) راجع (ص ١٩٦).

والله ﷻ مستوٍ على العرش يحيط بالعرش ولا يحيط به العرش ﷻ؛ إذ هو ﷻ بكل شيء محيط؛ كما قال ﷻ: ﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ [فصلت: ٥٤].

فهذه العقيدة - عقيدة الاستواء - تورث إجلال الله ﷻ، وتورث تعظيمه؛ إذ يعلم ابن آدم أنه في الأرض كالهباء، يعني: صغير بالنسبة للأرض، وأن الأرض بالنسبة للسموات أيضًا متناهية في الصغر، والسموات السبع بمن فيها وما فيها بالنسبة للكرسي متناهية في الصغر، والكرسي بالنسبة للعرش كذلك، والعرش يحيط به رب العالمين، وهو ﷻ بكل شيء محيط، فهذا يورث التعظيم والإجلال.

فينقطع العبد عن الإدراك إلا بما جاءت به النصوص، فيورثه ذلك معرفة فقره وضعفه، ويورثه إجلال الله ﷻ وتعظيمه ومعرفة ربوبيته واستحقاقه، وأن الله ﷻ المستحق لأن يُعبد وحده ويُجل ويُناب إليه.

هذه العقيدة وما تورثه حُرْمَها المبتدعة، بسبب تأويلاتهم الباطلة لمعنى الاستواء، واستدلوا لقولهم بحجة لغوية وأخرى عقلية:

الحجة الأولى: حجة لغوية، قالوا: إن الاستواء في اللغة يأتي بمعنى الاستيلاء؛ كما قال الشاعر - على حسب كلامهم -:

قَدْ اسْتَوَى بِبَشْرٍ عَلَى الْعِرَاقِ مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَلَا دَمٍ مِهْرَاقٍ^(١)
قالوا: اسْتَوَى بِبَشْرٍ عَلَى الْعِرَاقِ يعني: استولي بشر على العراق.
فإذا سألتهم: من قائل هذا البيت؟

(١) انظر: لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة لأبي المعالي الجويني (ص ١٠٨)، ومجموع الفتاوى (١٤٦/٥)، وإيضاح الدليل لابن جماعة (ص ١٠٢).

قالوا: هذا البيت قاله الأخطل^(١).

بحث أهل العلم في ديوان الأخطل الذي يرويه المعروفون فلم يجدوا هذا البيت في ديوانه، فمن نسبه للأخطل؟ الجواب: لم ينسبه إليه إلا المعتزلة، لماذا خصوا الأخطل؟ الجواب: حتى يجعلوه في حدود من يُحتج بشعرهم؛ لأن شعر العرب يُحتج به إلى سنة خمسين ومائة للهجرة، وأما ما بعد ذلك فلا يحتج به؛ لأنه كثر فيه المولد واستعمال الألفاظ غير العربية، فاختاروا الأخطل لذلك ولاختلاف نسخ ديوانه، ومع ذلك فهذا البيت لا يوجد في شيء من ذلك.

وقد أورد هذا البيت الجوهري^(٢) صاحب كتاب «الصحاح»، وغلط في ذلك، ولم يعزه إلى ديوان معروف برواية عالم معروف، وهذا لا شك أنه على أصولهم يبطل، لماذا؟ لأننا نقول لهم: أيها المبتدعة، أو أيها الأشاعرة، أو أيها المعتزلة إذا كان استوى بمعنى استولى احتججتم فيه بذلك بما يُثبت عقيدة، وأنتم من المعروف لديكم أنكم تقولون: لا يُحتج بخبر الآحاد في العقائد. فإذا أتى الحديث عن النبي ﷺ وكان من خبر

(١) هو غياث بن غوث بن الصلت بن طارق بن عمرو بن سيحان بن قدوكس الأخطل، الشاعر النصراني، قيل للفرزدق: من أشعر الناس؟ قال: كفاك بي إذا افتخرت، وبجيرير إذا هجا، وبابن النصرانية إذا امتدح. وكان عبد الملك بن مروان يجزل عطاء الأخطل ويفضله في الشعر على غيره. انظر: طبقات فحول الشعراء (٢/٢٩٨)، وتاريخ دمشق (٤٨/١٠٤، ١٠٥)، وسير أعلام النبلاء (٤/٥٨٩).

(٢) هو إمام اللغة أبو نصر إسماعيل بن حماد التركي الأتراري، قال عنه الذهبي: «أحد من يُضرب به المثل في ضبط اللغة وفي الخط المنسوب... مات متردباً من سطح داره بنيسابور سنة ثلاث وتسعين وثلاثمائة». اهـ. وقال الحافظ ابن حجر: «وقع له في الصحاح أوهام عديدة». اهـ. انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/٨٠)، ولسان الميزان (١/٤٠٠)، ومن رمي بالاختلاط (ص ٥٤).

الآحاد تقولون: لا يُحتج به في العقيدة؛ لأنه نقل آحاد، وإن صح السند وعلمنا الرجال وهم ثقات لكنهم أفراد، والأفراد يجوز عليهم الغلط. فردوا أحاديث الصفات لأجل نقل الآحاد.

فنقول: ألا حكمتهم على أنفسكم بمثل ما اعترضتم به؟ فهذا البيت لم ينقله أحد، فليس ثم إسناد إلى الأخطل أصلاً، وإنما هي نسبة من غير صحة، ولو صح الإسناد فمقتضى كلامكم أنه لا يؤخذ بنقل الآحاد، لا بد يكون النقل مشتهراً، مع أنه ليس موجوداً في كتب الأخطل، وليس ثم إسناد إليه، فهو إذاً أدنى وأدنى من مرتبة نقل الآحاد، فعلى مقتضى أصولهم يجب عليهم - إذا كانوا منصفين - أن يُبطلوا الاحتجاج بذلك.

الحجة الثانية: حجة عقلية، قالوا: ﴿أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ إذا قيل استوى بمعنى علا وارتفع - مثل ما أثبت أهل السنة - اقتضى ذلك التشبيه والتجسيم؛ لأن الاستواء على العرش بمعنى العلو والارتفاع عليه لا يُعقل منه معنى إلا أن يكون ثم جلوس واستقرار عليه، ومعنى ذلك أن يحوي المجلوس عليه الجالس.

نقول: هذا من الباطل؛ ذلك لأنكم شبهتم الله ﷻ بخلقه، فررتم من التشبيه - كما تزعمون - ولكن أنتم الذين شبهتم؛ لأنكم توهمت أن اتصاف الله ﷻ بصفاته هو من جنس اتصاف الخلق بالصفات، فظننتم أن استواء الله ﷻ على عرشه هو من جنس استواء الملك على عرشه، أو استواء المخلوق على كرسيه، وهذا تمثيل، فقد وقعتم فيما نُهي عنه، والله ﷻ يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، فأنتم شبهتم أولاً ثم عطلتم ثانياً؛ لأنكم مثلتم الله ﷻ بخلقه بعقولكم، ثم نفيتم الصفة عن الله ﷻ، فوقعتم في محذورين:

* توهم التجسيم والتمثيل.

* ثم بعد ذلك النفي والتأويل والتحريف.

فهذا باطل وذاك باطل.

ولأجل نفي أن الاستواء بمعنى علا وارتفع، قالوا: العرش هو المُلْك. فإذا سألتهم: من أين أخذتم ذلك؟ قالوا: العرب تقول: ثل عرش فلان إذا زال وذهب ملكهم^(١)، فالعرش بمعنى الملك.

فنقول:

أولاً: العرش وصفه الله ﷻ في القرآن بأنه يوم القيامة يحمله ثمانية ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَنِيَّةٌ﴾ [الحاقة: ١٧]، فهل المُلْك يحمل؟ المُلْك أمر معنوي، وليس هو المملكة، فهل يُحمل؟

ثانياً: جاء في الحديث الذي في الصحيحين عن النبي ﷺ قال: «فَإِذَا أَنَا بِمُوسَى أَخِذُ بِقَائِمَةٍ مِنْ قَوَائِمِ الْعَرْشِ»^(٢) فهل المُلْك له قوائِم؟

ثالثاً: ما احتججتم به في اللغة صحيح من أن ثل عرش بني فلان، يعني: ثل ملكهم وذهب ملكهم؛ وذلك لأن غاية ما يُحافظ عليه أهل المملكة هو عرش الملك؛ لأنه الذي يستقر عليه ويصدر الأوامر منه، فأخر ما يُوصل إليه من المكان الذي فيه الوالي أو الملك هو عرشه، فإذا دُخل بيته وكُسِر عرشه فقد ذهب ولايته وذهب ملكه، فإذا العرب قالت: ثل عرشه؛ لأنه من لوازم ذهاب العرش ذهاب الملك، وإذا ذهب الملك ذهب المملكة.

فإذاً نقول: حجتكم هذه في اللغة صحيحة، فإن العرب تقول: ثل عرش بني فلان، يعني: ذهب مملكة بني فلان، وأما كون هذا يدل على

(١) انظر: إيضاح الدليل لابن جماعة (١٠١)، والتبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية للإسفرائيني (ص ١٥٨).

(٢) سبق تخريجه (ص ٤٠٢).

أن العرش بمعنى الملك فنقول: هذا ليس بصحيح، فالنقل صحيح والفهم ليس بسديد.

على كل حال بحوث الاستواء والعرش كثيرة، وما ذكرنا يدل على أن الله ﷻ متصف بأنه مستوٍ على عرشه - جل وعلا وتعظيم وتقديس وتبارك ربنا -، وأن عرشه ومن يحمل العرش محتاجون إلى الله ﷻ فقراء إليه، والله ﷻ غني عنهم، وهو ﷻ الذي يحمل العرش ويعين حملته بقدرته ﷻ وقوته، فلا يجوز في هذا المقام التوهم والتمثيل ودخول الأوهام في هذا الباب العظيم، بل هذه الصفة تورث في القلب الإجلال والمهابة والتعظيم لله ﷻ.

فما سبق فيه الكفاية في إثبات قول أهل السنة وأدلة أهل السنة على ما ذهبوا إليه، وبيان أقوال المبتدعة وفساد ما ذهبوا إليه في الاستواء وفي العرش، وبطلان حججهم اللغوية والعقلية التي استدلوا بها على أقوالهم.



وَقَوْلُهُ: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنِي مَرْيَمُ ارْفُاعَكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]، ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٨]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: ١٠]، ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَهْمَكُنْ ابْنِي لِي صَرَحًا لَعَلِّي أَتْلُجُ الْأَسْبَبَ﴾ (٣٦) ﴿أَسْبَبَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلَعَ إِلَى اللَّهِ مُوسَى﴾ [غافر: ٣٦، ٣٧] ﴿أَمْ أَمْنُكُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُخْصِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ (١٦) ﴿أَمْ أَمْنُكُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرٍ﴾ [الملك: ١٦، ١٧].

الشرح

هذه الآيات في إثبات علو الله ﷻ، وقد سبق بيان معنى الآيات التي قبلها وأن الاستواء هو بمعنى العلو والارتفاع، لكنه علو وارتفاع خاص على العرش، وأما هذه الآيات ففيها إثبات علو الله ﷻ على خلقه. قال ﷻ: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنِي مَرْيَمُ ارْفُاعَكَ إِلَيَّ﴾، وهذه الآية فيها أن عيسى مرفوع، وأن الله ﷻ هو الرافع لعيسى إليه، ففيها إثبات العلو لله ﷻ، وقال ﷻ: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ وهذه أيضًا فيها إثبات العلو لله ﷻ، وقد مر معنا فيما سبق مسألة العلو لله ﷻ على وجه الاقتضاب، والمسألة من الواضحات، وكما قال بعض أهل العلم: إن في القرآن ألف دليل يدل على علو الله ﷻ^(١).

(١) أشار إلى هذا القول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ فِي بيان تليس الجهمية (١/ ٥٥٥)، ومجموع الفتاوى (١٢١/٥)، وابن أبي العز الحنفى في شرح الطحاوية (ص ١٧٤).

وابن القيم رَحِمَهُ اللهُ فِي النُّونِيَّةِ جَمَعَ أَنْوَاعَ الْأَدْلَةِ عَلَى الْعُلُوِّ، وَقَسَمَهَا إِلَى أَكْثَرَ مِنْ عَشْرِينَ نَوْعًا^(١).

وَعُلُوُّ اللهِ رَحِمَهُ اللهُ قَسَمَهُ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ إِلَى قَسْمَيْنِ:

* عُلُوُّ الذَّاتِ.

* عُلُوُّ الصِّفَاتِ.

وَالْمَشْهُورُ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ أَنَّ الْعُلُوَّ يَنْقَسِمُ إِلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ:

* عُلُوُّ الذَّاتِ.

* عُلُوُّ الْقَهْرِ.

* عُلُوُّ الْقَدْرِ.

وَالْقَوْلَانِ مُتَقَارِبَانِ؛ لِأَنَّ عُلُوَّ الذَّاتِ قِسْمٌ، وَعُلُوُّ الصِّفَاتِ جَعَلُوا مِنْهُ الْقَهْرَ وَالْقَدْرَ وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنَ الصِّفَاتِ، وَأَهْلُ السُّنَّةِ يَثْبُتُونَ جَمِيعَ هَذِهِ الْأَنْوَاعِ لِلَّهِ رَحِمَهُ اللهُ، فَيَثْبُتُونَ لِلَّهِ رَحِمَهُ اللهُ عُلُوَّ الذَّاتِ وَعُلُوَّ الْقَدْرِ وَعُلُوَّ الْقَهْرِ وَعُلُوَّ

(١) قَالَ ابْنُ الْقَيْمِ رَحِمَهُ اللهُ:

وَلَقَدْ أَتَانَا عَشْرُ أَنْوَاعٍ مِنْ أَلِ
مَعَ مِثْلِهَا أَيْضًا تَزِيدُ بِوَاحِدٍ
مِنْهَا اسْتِوَاءُ الرَّبِّ فَوْقَ الْعَرْشِ فِي
وَكَذَلِكَ أَطْرَدَتْ بِأَلَا لَمْ وَلَوْ
لَأَتَتْ بِهَا فِي مَوْضِعٍ كَيْ يَحْمِلَ أَلِ
وَنَظِيرُ ذَلِكَ إِضْمَارُهُمْ فِي مَوْضِعٍ
إِلَى أَنْ قَالَ رَحِمَهُ اللهُ:

ذَاتًا وَقَهْرًا مَعَ عُلُوِّ الشَّانِ
مَالَ الْعُلُوِّ فَصَارَ ذَا نُقْصَانٍ
فَلَهُ الْكَمَالُ الْمُطْلَقُ الرَّبَّانِي
فُطِرَتْ عَلَيْهِ الْخَلْقُ وَالْثَقْلَانِ
وَلَهُ الْعُلُوُّ مِنَ الْوُجُوهِ جَمِيعِهَا
لَكِنْ نُفَاةٌ عُلُوُّهُ سَلْبُوهُ إِكْ
حَاشَاهُ مِنْ إِفْكِ النُّفَاةِ وَسَلْبِهِمْ
وَعُلُوُّهُ فَوْقَ الْخَلِيقَةِ كُلِّهَا

انظر النونية مع شرحها لابن عيسى (١/٣٩٦ وما بعدها).

الصفات جميعاً؛ ولهذا يقولون: له الأسماء الحسنى والصفات العلى .
فالله عَالٍ عَلَى خَلْقِهِ بذاته، وعَالٍ عَلَى خَلْقِهِ بقهره، وعَالٍ عَلَى خَلْقِهِ بقدره .

أما أهل البدع فيقولون العلو الذي في النصوص هو علو القدر وعلو القهر، أما الذات فليس لها علو؛ لأنهم يقولون: إن الله عَالٍ فِي كُلِّ مَكَانٍ . ويُستدل على أن الله عَالٍ بذاته على خلقه بأدلة من الكتاب والسنة، والعقل، والفطرة، وأما الاستواء على العرش فلا يُستدل له بالعقل، وأما العلو فدليله عقلي مع الاستدلال عليه بالكتاب والسنة والفطرة .

ومن أدلة العلو في القرآن: قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿ءَأَمِنُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ﴾، والله عَزَّ وَجَلَّ هو الذي في السماء؛ كما قال: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ﴾ [الزخرف: ٨٤]، قوله: ﴿فِي السَّمَاءِ﴾ يعني: على السماء، و(في) بمعنى (على) كقوله: ﴿وَالْأَصْلَيْنِ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ يعني: على جذوع النخل، ﴿فَالَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ﴾ العندية في النصوص عندية العلو .

أيضاً في السنة الأدلة على هذا كثيرة ستأتي - إن شاء الله - في قسم الاستدلال بالسنة، أما الاستدلال بالفطرة في هذا الموطن فهو الذي يكون من أقوى الحجج على المبتدعة، ودليل الفطرة معناه: الضرورة التي يجدها كل إنسان في قلبه أنه إذا دعا توجه إلى العلو، فإذا أراد أن يدعو تتجه روحه في طلب الفرج إلى جهة العلو، وهذه ضرورة ليست واقعة في القلب نتيجة عن استدلال، بل هي أمر ضروري لا يحتاج إلى استدلال، فليس ثمَّ أحد إذا دعا توجه إلى الأسفل، حتى من سجد فإنه إذا دعا يجد أن روحه تتوجه إلى العلو في طلب إجابة ما دعا .

وهذا الدليل الفطري - وهو الشيء المغروس في الفطر الضروري -

مما اُخْتُجَّ به على بعض زعماء المتبدعة - وهو الجويني^(١) - حيث فرح بدليل يظن أنه يدل على أن الله في كل مكان، فما هذا الدليل الذي فرح به؟ قال: إن ذا النون - وهو يونس عليه السلام - لما كان في بطن الحوت ومحمد ﷺ حينما عرج به، كان هذا وهذا في قربهما من الله ﷻ سواء؛ ولهذا قال ﷺ: «لَا يَنْبَغِي لِعَبْدٍ أَنْ يَقُولَ: أَنَا خَيْرٌ مِنْ يُونُسَ بْنِ مَتَّى»^(٢)، واستدل بهذا على أن هذا المقام، وهذا المقام بالنسبة للقرب واحد، وأن جهة التفضيل من جهة القرب، وأن هذا قريب وهذا قريب، فليس ثم مزيه لمحمد ﷺ على يونس عليه السلام.

وهذا الكلام من جهة الاستدلال به له بحث، لكن المقصود أن الجويني لما قال هذا الكلام قابله أحد الحاضرين - وهو الهمداني^(٣) -

(١) هو إمام الحرمين أبو المعالي الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله، النيسابوري، الفقيه الشافعي المتكلم، أحد أئمة الأشاعرة، تفقه على والده، وجاور بمكة في شببته أربعة أعوام، ومن ثم قيل له إمام الحرمين، كان أحد أوعية العلم في زمانه، ولد سنة تسع عشرة وأربعمائة، وتوفي سنة ثمان وسبعين وأربعمائة، نقل عنه الذهبي أنه قال: «قرأت خمسين ألفاً في خمسين ألفاً، ثم خليت أهل الإسلام بإسلامهم فيها وعلومهم الظاهرة، وركبت البحر الخضم، وغصت في الذي نهى أهل الإسلام، وكل ذلك في طلب الحق، وكنت أهرب في سالف الدهر من التقليد، والآن فقد رجعت إلى كلمة الحق، عليكم بدين العجائز، فإن لم يدركني الحق بلطف بره، فأموت على دين العجائز، ويختم عاقبة أمري عند الرحيل على كلمة الإخلاص لا إله إلا الله، فالويل لابن الجويني». اهـ. من تصانيفه: النهاية في الفقه، والبرهان في أصول الفقه، والإرشاد في أصول الدين، والورقات، والرسالة النظامية، وغير ذلك، انظر ترجمته في: البداية والنهاية (١٢٨/١٢) وسير أعلام النبلاء (٤٧١/١٨)، والعبر (٢٩٣/٣)، وطبقات الشافعية الكبرى (١٦٥/٥)، وشذرات الذهب (٣٥٨/٣).

(٢) أخرجه البخاري (٣٣٩٥)، ومسلم (٢٣٧٧) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٣) هو الشيخ الحافظ الرحال الزاهد أبو جعفر محمد بن أبي علي الحسن بن =

فقال له: أخبرنا يا أستاذ عن هذه الضرورة التي نجدها، ما قال عارف قط: يا الله، إلا وجد من قلبه ضرورة تطلب العلو، ولا يلتفت يمنة ولا يسرة، فكيف ندفع هذه الضرورة عن أنفسنا؟ أو قال: فهل عندك دواء لدفع هذه الضرورة التي نجدها؟ فقال: يا حبيبي ما ثمَّ إلا الحيرة، ولطم على رأسه، وقال فيما بعد: حيرني الهمذاني، حيرني الهمذاني^(١).

ولهذا في بعض الرحلات، مثل: «رحلة ابن فضلان»^(٢)، وهي مطبوعة، وابن فضلان رحالة في القرن الرابع وجهه بعض الخلفاء إلى بلاد الترك - ويُعنى بهم أهل روسيا وشمال الصين وتلك الجهات - لينظر أخبار أهلها وهي رحلة فيها قصة شيقة ذكر فيها مما ذكر أنه رأى أمراً عجباً، قال: «ذهبنا إلى قوم كالحمير الضالة لا يدينون لله بدين، ولا يرجعون إلى عقل، ولا يعبدون شيئاً، ولكن إذا ظلم أحد منهم أو جرى عليه أمر يكرهه رفع رأسه إلى السماء بأدعية»^(٣).

= محمد بن عبد الله الهمذاني، ولد بعد الأربعين وأربعمئة، وتوفي سنة إحدى وثلاثين وخمسمئة قال عنه الذهبي: «كان من أئمة أهل الأثر ومن كبراء الصوفية». اهـ.

انظر: سير أعلام النبلاء (١٠١/٢٠)، والمختب للصيرفني (ص٧٢، ٧٣).
(١) ذكر هذه القصة الذهبي في سير أعلام النبلاء (٤٧٤/١٨)، (١٧٤/١)، والعلو (ص٢٥٩)، وابن أبي العز في شرح الطحاوية (ص٣٢٥)، وشيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية (٤٤٦/٢)، ومجموع الفتاوى (٤/٤٤، ٦٤)، وابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية (ص١٧٤).

(٢) هو أحمد بن فضلان بن العباس بن راشد بن حماد مولى محمد بن سليمان، رسول المقتدر بالله إلى ملك الصقالبة، وقد بدأ رحلته من بغداد إلى بلاد الترك والخزر والروس والصقالبة سنة تسع وثلاثمئة. انظر: معجم البلدان (٨٧/١).

(٣) انظر: رحلة ابن فضلان (١٢٢، ١٢٣).

وهذه ضرورة وفطرة لا يستطيع أحد أن يأتي عليها بدليل، ولا أن ينكرها؛ لأنها شيء في القلب مغروس في الفطر. ولهذا نقول: من دلائل علو الله ﷻ بذاته أن قلوب العباد جُبِلَتْ، جعل الله ﷻ فيها ضرورة إذا دعت واحتاجت إليه ﷻ وتوسلت إليه، وابتغت ما عنده، أنها تتجه إلى العلو، أي: تتجه إلى الله ﷻ المستوي على عرشه، وهذا هو الدليل العقلي لكن ليس هذا محل بيانه.

إذا فالعلو له أدلة دليل من الكتاب ومن السنة ومن العقل ومن الفطرة، أما الاستواء على العرش فدليله سمعي؛ ولذلك قال جمع من أهل العلم: من أنكر علو الذات لله ﷻ على خلقه مع توافر هذه النصوص والأدلة وادعى أن الله ﷻ حال في كل مكان واعتقد ذلك فإنه يكفر. قال ذلك جمع كثير من أهل العلم وإن لم يكفر أئمة السنة الأشاعرة مع أنهم يعتقدون نفي علو الذات عن الله ﷻ مع توافر الأدلة وكثرتها، فهم يردون النصوص في ذلك.

وهنا تنبيه: العلو هو الفوقية، يقال: علو الله، ويقال: فوقه الله؛ ولهذا نصوص الفوقية هي نصوص العلو، ف قوله ﷻ: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْفِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]، هذا دليل على العلو؛ لأن فوقية الله بمعنى علو الله، فإذا قيل: ما أقسام فوقية الله ﷻ؟ نقول: هي فوقية الذات، وفوقية الصفات أو: هي فوقية الذات، وفوقية القدر، وفوقية القهر.

قال أهل العلم: النصوص أي: الأدلة التي فيها ذكر الفوقية وقبلها حرف (من) مثل قوله ﷻ: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْفِهِمْ﴾، تدل على النص الصريح في العلو الذي لا يقبل تأويل. لماذا؟ لأن أصل الكلام: يخافون ربهم فوقهم، فزيدت (من) للتخصيص، يعني: لينتقل الكلام من الظاهر إلى النص.



وَقَوْلُهُ: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: ٤].

وَقَوْلُهُ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا آدَنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المجادلة: ٧].

وَقَوْلُهُ: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّا اللَّهُ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠].

وَقَوْلُهُ: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦].

وَقَوْلُهُ: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾ [النحل:

١٢٨].

وَقَوْلُهُ: ﴿وَأَصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال: ٤٦].

وَقَوْلُهُ: ﴿كَمْ مِنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِتْنَةٌ كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ

وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤٩].

الشرح

هذه صلة لما سبق بيانه من الآيات الدالة على صفات الله ﷻ، وما ذكره شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ فِي أول الكلام على الإيمان بالله أن الإيمان بالله يدخل فيه الإيمان بما وصف الله ﷻ به نفسه، وما وصفه به رسوله ﷺ، فالصفات التي ذُكرت في الكتاب يجب الإيمان بها على

القاعدة المعروفة عند أهل السنة وهي: «إثبات ما جاء في الكتاب والسنة من الصفات من غير تكييف وإمرارها من غير تعطيل»، فهم يُمرّونها كما جاءت، وليس إمرارهم لها كما جاءت يُعنى به تعطيلها، كذلك يثبتونها وليس إثباتهم لها إثبات مثلية أو مماثلة، بل هم ﷺ يثبتون ولا يكيفون ويمرون ولا يعطلون؛ وذلك لأن الله ﷻ هو الذي أخبر عن نفسه بذلك، ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢]، ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧].

بعد أن ذكر شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ الْإِلَهُ الْبَهِيَّةُ التي دلت على استواء الله ﷻ على عرشه ذكر الآيات الدالة على علو الله ﷻ، ثم ذكر الآن الآيات التي تدل على أن الله ﷻ مع خلقه، وهذا الترتيب مقصود؛ لأنه بعدم رعاية ذلك حصل الخلل في طوائف من هذه الأمة، فإثبات استواء الله ﷻ على عرشه على الحقيقة كما جاء في ظاهر النصوص، وإثبات أن الله ﷻ عالٍ على خلقه بذاته؛ كما أنه عالٍ على خلقه بقدره وقهره، كذلك هو مع علوه ومباينته لخلقه ﷻ؛ إذ هو ليس بحال فيهم ولا بمختلط بهم اختلاط الذوات، بل هو ﷻ مستوعب على عرشه، وله علو الذات على خلقه، وعلو القهر، وعلو القدر، كذلك هو مع خلقه لا تغيب عنه ﷻ من شؤون خلقه غائبة.

والله ﷻ موصوف بأنه مع خلقه، موصوف بصفة معيته لخلقه، فهو ﷻ مع خلقه جميعاً، ومعيته لخلقه دلت عليها آيات كثيرة منها: قول الله ﷻ: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ في هذه الآية أخبر ﷻ أنه مع خلقه أينما كانوا فقال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾، وهذه معية لم يخص الله ﷻ بها بعض خلقه دون بعض، بل العموم أو الشمول فيها

من جهة الخلق ومن جهة الأمكنة؛ لأن ﴿أَيْنَ مَا﴾ تدل على الأمكنة، وقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ يعني: مع خلقه ﷻ.

كذلك الآية الثانية، وهي قوله ﷻ: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا آدَنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ ذكر فيها معيته ﷻ لكل من يتناجى، وهذا يعم المسلم والكافر، ويعم الصالح والطالح، ويعم صاحب السنة وصاحب البدعة، فالله ﷻ معيته لخلقه في أي مكان كانوا ثابتة، وهذه المعية لم يختص بها طائفة دون طائفة، هذه هي المعية العامة، وهذه المعية ثابتة لله ﷻ كما أخبر ﷻ بقوله: ﴿إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾.

فهذه الآيات وما كان في معناها فيها المعية العامة لله ﷻ، لماذا قلنا معية عامة؟ لأن المجموعة الأخرى من الآيات التي ساقها شيخ الإسلام أثبتت معية لمتصفين بصفات؛ كما في قوله ﷻ: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ يعني: مع النبي ﷺ ومع الصديق، وقوله: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَتَمَعُ وَأَرَى﴾ يعني: موسى وهارون من الرسل، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾ هذه معية جعلها الله ﷻ للمتقين، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾ هذه معية جعلها الله ﷻ للمحسنين، وقوله: ﴿وَأَصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ هذه معية جعلها الله ﷻ للصابرين. فهذه الآيات دلت على أن ثم معية جعلها الله ﷻ لمن حقق أوصاف المؤمنين: التقوى، والإحسان، والصبر، ودلت على معية خاصة بالرسل، أما تلك المعية في الآيات الأول هي معية عامة لجميع الخلق لم يخص الله ﷻ بها طائفة دون طائفة.

لأجل هذا قال أهل العلم: معية الله ﷻ لخلقه منقسمة، ودليل الانقسام المجموعة الثانية من الآيات التي فيها التخصيص؛ إذ التخصيص

دليل على أن هؤلاء خصوا بمعية ليست هي المعية التي في الآيات الأول، فمعنى ذلك أن هذه المعية من لم يكن على هذه الصفات لا تشملها، فقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾ نعلم منه أن هذه المعية التي خص بها أهل التقوى وخص بها أهل الإحسان ليست للكافر فإذا: إذا قلت إن الكافر ليس الله معه المعية التي جاءت في هذه الآية، نقول: هذا صحيح، إذ هذه المعية خصت بالمتقين بالمحسنين، وخصت معية في آيات آخر بالصابرين... ونحو ذلك. فإذا كان كذلك ثبتت المعية الخاصة، فيقتضي ذلك أنها تختلف عن المعية العامة التي جاءت في الآيات السابقة.

فيتبين من ذلك أن هذه الآيات تدل على انقسام معية الله ﷻ لخلقه إلى قسمين:

القسم الأول: معية عامة، وهي المعية التي لم يخص الله ﷻ بها طائفة دون طائفة، بل الله ﷻ مع كل أحد من خلقه بهذه المعية العامة، وهذه المعية فسرّها السلف من الصحابة والتابعين وأئمة الإسلام بمعية العلم والإحاطة والاطلاع والبصر والسمع ونحو ذلك^(١)، وأجمعوا على أن تفسير قول الله ﷻ: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: ٤]، قالوا: هذه معية العلم، وكذلك في آية المجادلة التي بعدها قالوا: هي معية العلم. فإذا المعية العامة هي معية العلم؛ علم الله ﷻ بخلقه وهذا يقتضي الإحاطة؛ كما قال ﷻ: ﴿يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ الْقَوْلِ﴾ [النساء: ١٠٨]، فهو ﷻ معهم بعلمه وسمعته وبصره، يسمع ما يقولون ويبصر أفعالهم،

(١) انظر: تفسير الطبري (٢٧/٢١٦)، (٢٨/١٢، ١٣)، والتمهيد لابن عبد البر (٧/١٤٢) وتفسير ابن كثير (٢/٥٩٣، ٥٩٤)، وإثبات صفة العلو لابن قدامة (ص ١١٥ - ١١٧)، والدر المنثور (٨/٤٨، ٤٩).

وهو معهم - جل وعلا - بعلمه، قال ﷺ: ﴿أَمْ يَحْسُبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَىٰ وَرُسُلْنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾ [الزخرف: ٨٠].

فالمعية العامة هي معية العلم، والسلف فسروها بمعية العلم لأجل ما قام بالاضطرار من أن الله ﷻ ليس مع خلقه بذاته، فهو ﷻ ليس حالاً في كل مكان، وليس بذاته مع الخلق في كل مكان، وإنما هو ﷻ مستوٍ على عرشه، بائن من خلقه، موصوف بعلو الذات، وهذا الأدلة عليه كثيرة جداً كما بيناه حين الكلام على آيات الاستواء.

فإذاً تكون المعية معية لا تنافي الاستواء، ولا تنافي علو الذات؛ لأن الآيات والسنن يجب أن يفهم بعضها بما دل عليه البعض الآخر، ولا نضرب بعض القرآن ببعض، ولا نضرب بعض السنة ببعض، ولا السنة بالقرآن، ولا القرآن بالسنة، بل هذه وهذه كلها أتت من عند الله ﷻ بعضها يصدق بعضاً ويدل على بعض؛ لهذا نقول: إن معية الله ﷻ المعية العامة تُفسر بمعية العلم.

القسم الثاني: المعية الخاصة التي جاءت في قوله ﷻ: ﴿لَا تَخْزَنَ بِكِ اللَّهُ مَعْنًا﴾ فهذه معية قد تُفسر بالنصر، وقد تُفسر بالتأييد، وقد تفسر بالتوفيق، وقد تفسر بالكلاءة والرعاية والعناية ونحو ذلك، فالمعية الخاصة تُفسر بما يقتضي توفيق الله ﷻ لمن كان معهم معية خاصة، ونصرته لهم، وكلاءته لهم، وحراسته لهم، وعنايته ﷻ بهم العناية الخاصة؛ لهذا اختلفت التفاسير فيها. فمثلاً: قوله ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾ يعني: معهم بحفظه وكلاءته، وقوله: ﴿كَم مِّن فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِتْنَةُ كَثِيرَةٍ﴾ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ يعني: مع الصابرين بنصره وتأييده وتقويته وهكذا.

فإذاً المعية الخاصة فسرت بما يقتضي عناية الله ﷻ بمن كان معهم معية خاصة ونصرته لهم، وفسرت بتأييده لهم وتوفيقهم ونحو ذلك.

والمعية الخاصة عند أهل السنة والجماعة تتفاضل؛ لأن الأوصاف التي ذكرها الله ﷻ لمن هو معهم معية خاصة تتفاضل، فقوله مثلاً: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾ التقوى عند أهل السنة والجماعة ليست بشيء واحد، بل الناس متفاضلون في التقوى، فكذاك معية الله ﷻ معهم تتفاضل، وحفظ الله لعباده يختلف بقدر حفظهم لحدود الله ﷻ، وكلما زادت تقوى العباد لربهم ﷻ ازدادت المعية، فإذا هذه الأوصاف - الصبر، التقوى، الإحسان - تتفاضل، ومعية الله ﷻ الخاصة تتفاضل بتفاضل ذلك.

أيضاً نقول إن معية الله ﷻ الخاصة هي من جنس محبته ومودته لمن أحب من عباده، فالله ﷻ يحب ويود؛ كما في قوله ﷻ: ﴿وَهُوَ أَغْفُورٌ أَلَدُّودٌ﴾ [البروج: ١٤]، أي: الذي يود ويؤد، والله يحب وينتج من محبته ومودته معية خاصة لمن أتى بما يحبه الله ﷻ ويوده.

ولهذا باب الولاية وكرامات الأولياء، هذا من فروع الإيمان بالمعية الخاصة، فالله ﷻ يكرم أوليائه بما يكرمهم به؛ لأنه معهم معية خاصة، ولأنه يحبهم كما يحبونه، وفي الحديث القدسي قال ﷻ: «وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالتَّوَافُلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ»، يعني: أوقفه وأسدده في سمعه «وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ»، يعني: أوقفه في بصره «وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا»^(١)، يعني: كنت معه، فإذا بطش فلا يبطش إلا بما يحب الله ﷻ ويرضى؛ ولهذا فإن المعية والمحبة والمودة من الله ﷻ لعباده المؤمنين تتفاضل بتفاضل صفاتهم، وهذا ظاهر من قوله ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾ والتقوى صفة تتفاضل، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾ ومحسن اسم فاعل الإحسان، والإحسان

(١) أخرجه البخاري (٦٥٠٢) من حديث أبي هريرة رضى الله عنه.

يتفاضل، كذلك كل من أتى بنصيب من ذلك له من المعية الخاصة نصيب.

إذا تبين ذلك فأهل البدع في هذه المسألة قالوا: إن معية الله التي دلت عليها هذه النصوص هي معية ذات بحلوله ﷺ في كل مكان، فعندهم أن الله ﷻ في كل مكان، وليس فوق العرش رب، وليس الله بعالٍ على خلقه بذاته بل هو ﷺ حال في كل مكان، وفرق بين (حال في مكان) و(حال بكل مكان)؛ حتى ما ندخل في الحلول بالأشياء، لا، هو حال فيها يعني: في أي مكان يوجد، في أي مكان تذهب يوجد الله. وهذا على اعتقاد أهل البدع من الأشاعرة وغيرهم، فيقولون: إن الله ليس على العرش وهو في كل مكان.

وسبب ذلك أنهم فهموا من قوله ﷻ: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ أنه ﷻ مختلط بالخلق، ووجه الاستدلال - على حسب زعمهم - قالوا: إنه ذكر (مع)، و(مع) هذه معناها معية الذات. وهذا القول منهم لأجله أبطلوا الاستواء ولأجله أبطلوا علو الذات.

ونقول: هذا باطل؛ وذلك لأن الله ﷻ بين أنه ﴿مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾، وهذا مفهوم صفة، والصفة لها مفهوم مخالفة، فيقتضى بمفهوم المخالفة أن من لم يكن كذلك فليس الله ﷻ معه، فمعنى هذا على قولهم أنه ﷻ ليس مع الكافر أينما توجه، وهذا مضادة لنص القرآن.

فإذًا: الدليل الأول على بطلان ما قالوا: أن المعية حينما خص بها أهل التقوى وأهل الإحسان، وخص بها أهل الصبر، وخص بها النبي ﷺ والصديق، فكان ﷺ مع الصديق في الغار، وقال ﷻ: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّكَ مَعَهُ مَعْنًا﴾، والمشركون فوق الغار والله ﷻ أيضًا معهم، لقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾، فعلى مقتضى كلام المبتدعة من الأشاعرة ومن

شابههم في ذلك أن معية الله ﷻ التي هي معية ذات بالاختلاط والحلول، فليس ثمّ مزية له ﷻ على الكفار في قوله ﷻ: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾؛ لأنها معية ذات، فهؤلاء فوق الغار، وهو ﷻ وصاحبه داخل الغار، فما الفرق إذا كانت المعية فقط معية ذات، وأنه ﷻ حال في هذا المكان؟ فعلم أن المعية في قوله: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ ليس المراد بها معية الذات؛ لأنها في هذا الموطن فيها شرف للنبي ﷻ وشرف لصاحبه ﷻ، هذا وجه من حيث دلالة الآية.

أما من حيث اللغة فنقول: ما ذكرتموه باطل من جهة اللغة؛ وذلك لأن كلمة (مع) في اللغة تدل على مطلق المصاحبة والاقتران، فقد تكون المصاحبة والاقتران في المعاني، وقد تكون في الذوات مع اختلاط الذوات وتقاربها، وقد تكون في الذات، والذات بعيدة عن الذات، هذه ثلاثة أوجه:

أما الأول: فالله ﷻ قال: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩]، فقوله: ﴿وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ يعني: كونوا معهم بذواتكم، وهناك من الصادقين الأنبياء والرسل الذين قبل نبينا محمد ﷺ، ونحن مأمورون أن نكون معهم بأي شيء؟ بأن نكون مقارنين لهم ومصاحبين لهم في هذه الصفة، وهي صفة الصدق في الإيمان، وعدم التردد فيه، والاستجابة لما أمر الله ﷻ به ورسوله ﷻ.

فإذا قوله: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ يعني: كونوا معهم في صفة الصدق، أي: قارنوهم وصاحبوهم في هذه الصفة.

أيضاً في كلام العرب يُقال: فلانة مع زوجها، يعني: بالذات أو بالعقد؟ تريد العرب - إذا قالت: فلانة مع زوجها - أنها لم تزل باقية في ذمته، لم يطلقها هي معه بحكم العقد، أما هو فقد يكون في بلد وهي في بلد، ويُسأل: هل فلانة مع زوجها؟ فيقال: نعم فلانة مع زوجها.

وهي مثلاً في الرياض والزوج في أقصى الدنيا، ويستقيم الكلام لأن هذا معية بالمعنى.

الوجه الثاني: أن تكون معية ذوات، فيقول: أتاني فلان وفلان معاً، يعني: حالة كونهم مجتمعين، هذا في الذوات، مثل أن يقال: أين فلان؟ فلان مع امرأته. يعني: في البيت، فهذا في الذوات.

الوجه الثالث: أن تكون معية معنى مع عدم غياب الذات، وهذه المعية لا تقتضي حلولاً ولا اختلاطاً، ويمثل شيخ الإسلام لها - فيما سيأتي في قسم السنة - بالقمر، يقول: القمر مع من في الحضر ومن في المدينة، ومع المسافر وغير المسافر جميعاً، وذات القمر بعيدة في علوها، ومع ذلك هو لا يغيب عن المسافر ولا عن غير المسافر، فضوء القمر شمل الجميع، ورؤية القمر شملت الجميع، شهود القمر هذا شمل الجميع، ومع ذلك فالقمر ليس مع كل ذات وفي كل مكان.

ولهذا نقول: إن تفسيركم بأن المعية تقتضي واحداً من هذه الأنواع - وهو معية الذوات - هذا باطل؛ لأنه أحد أوجه ثلاثة عند العرب، وما ذكرتموه يجب ألا يؤخذ به؛ لأن الأدلة دلت على خروج هذا القسم، أدلة الاستواء وأدلة علو الذات - التي سبق بيانها - دلت على أن هذا النوع ليس بممكن؛ لأن الله ﷻ مستوٍ على عرشه، ولأنه ﷻ له علو الذات، فإذا معية الله ﷻ لخلقه لا يمكن أن تكون معية ذات لذات متقاربتين بذواتهما، كالتى تُعقل من مقارنة ذات فلان لفلان، لمناقضة ذلك المعنى لما سبق.

فإذاً نقول: فإن فيها معية الله ﷻ بما تقتضيه اللغة تحتل المعنى الأول أو الثالث، أو قد يكون المراد هما معاً.

أما الأول: معية المعاني، والله ﷻ موصوف بأنه مع خلقه جميعاً بعلمه وإحاطته لهم.

وأما الثالث: كما أن القمر مع المسافر وغير المسافر، فإن الله ﷻ مع خلقه لا يغيب عنهم، بل هو مطلع عليهم ناظر إليهم، وهم تحت بصره وتحت سمعه لا تخفى عليه منهم خافية، وذاته ﷻ غير غائبة عن خلقه؛ كما أن القمر غير غائب عمن في الأرض جميعاً، وهذا بعض مخلوقات الله جعلها الله ﷻ مثلاً في ذلك، فكيف بالعزیز العليم؟ إذاً هو ﷻ مستوٍ على عرشه، ولا يخفى عليه شيء، مطلع على أحوالهم.

لأنه إذا قال قائل: هو معنا بذاته. يوهم أقوال المبتدعة، والعبارات الموهمة في العقيدة يجب نفيها والبعد عنها، فإذا صار القول محتملاً للمعنى الصحيح وللمعنى الباطل، نقول: تجنب هذا القول. لأن الله ﷻ قال: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا أَنْظِرْنَا﴾ [البقرة: ١٠٤]؛ لأن اليهود كانت تقول: (راعنا) وتريد بها الرعونة، يعني: أنت على هذه الحال، فنُهي أهل الإيمان عن استعمال هذه اللفظة لمشابتها لقول اليهود، واليهود يريدون بها معنى آخر ومع ذلك نهينا عنها، فكذلك في المعية لا نقول: معية ذات. لأجل أن في إطلاق هذا اللفظ:

* خروج عما دلت عليه النصوص.

* خروج عما استعمله السلف.

* مشابهة لأقوال المبتدعة.

يعني: فرق بين قول من قال: إن المعية معية ذات وهو حال في كل مكان. وينفي استواء الله على عرشه، هذا من أقوال أهل البدع.

وقول من: إنه مع خلقه بذاته مع أنه مستوٍ على عرشه. وينفي حلوله في خلقه أو في كل مكان، هذا القول مع خلقه بذاته، مع استوائه على عرشه، وعدم حلوله في خلقه، أو في كل مكان، هذا القول

الإشكال فيه زيادة كلمة (بذاته)، وهو كله من كلام السلف لكن زيادة (بذاته) أخرجته عما نعلم من أقوال السلف، وهذا لا يعني به قول المبتدعة، لا، هذا شيء وهذا شيء، وإنما صرح فيه بلفظ (بذاته) لأن من الناس من أنكر أن تكون المعية محتملة للمعنى الثالث - الذي سبق في التقسيم - فاحتاج إلى التنصيص حتى لا يخرج المعنى الثالث.

لكن كلام السلف في ذلك واضح أنهم أجمعوا على عدم إطلاق كلمة بذاته، ولم نعلم أحداً من السلف أطلق هذه الكلمة وقال: مع خلقه بذاته معية عامة، أو مع المؤمنين بذاته معية خاصة، أو نحو ذلك. مع أن المعية حق على حقيقتها، وإذا فسرناها بمعية العلم فهذه من مقتضياتها، وإذا فسرناها بمعية النصر والتأييد والتوفيق والإلهام ونحو ذلك فهذا من مقتضياتها، لكن لفظ معية ذاتية أو معهم بذاته فهذه لا تُطلق لعدم جريان كلام السلف عليها.

ومعية الله ﷻ لخلقه ليست معية مجازية، بل هي معية حقيقية مثل بقية الصفات، وتفسيرنا لها بالعلم أو بالتوفيق - التي هي المعية الخاصة - هذا تفسير لها على حقيقتها، فهي معية حقيقة كما يليق بالله ﷻ، ولا يصلح أن يُقصد بها معية الذات، أنت تقول معية حقيقية، نعم هذه أطلقها أهل السنة، والمعية الحقيقية تنقسم إلى: معية عامة وهي معية علم، ومعية خاصة وهي معية النصر والتأييد والتوفيق ونحو ذلك، وهذا من كلام أهل السنة، أما المعية الذاتية فهي كلمة مشتبهة، فالأولى تركها لعدم جريان كلام السلف عليها.

وشيخ الإسلام يقول: معية حقيقية، حتى سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ رَحِمَهُ اللهُ لما أتى لهذا الموضع في شرحه الواسطية قال: هي معية حقيقية؛ كما يليق بالله ﷻ تقتضي بالنسبة لجميع الخلق العلم، وتقتضي بالنسبة لخاصة الخلق من المؤمنين، والمتقين، والمحسنين،

والصابرين: النصر، والتأييد، والتوفيق، قال: وإلا فهي معية حقيقة كما يليق بالله جَلَّالَهُ.

هذا استعمال كلام أهل العلم والمحققين في هذا، والألفاظ قد يُراد بها الواحد معنى صحيحًا، لكن قد تحتل معنى آخر، فتجنب المحتملات في باب العقيدة واجب.



وَقَوْلُهُ: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧]، ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢]، ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: ١١٠]، ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام: ١١٥]، ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، ﴿مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، ﴿وَنَدَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَفَرَّقْنَاهُ نَحْيًا﴾ [مريم: ٥٢]، ﴿وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى أَنْ أَنْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [الشعراء: ١٠]، ﴿وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ﴾ [الأعراف: ٢٢]، ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ﴾ [القصص: ٦٥]، ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾ [النوبة: ٦]، ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٧٥]، ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلِمَ اللَّهِ قُل لَنْ تَتَّبِعُونَا كَذَلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلُ﴾ [الفتح: ١٥]، ﴿وَأَنْتَ مَا أَوْحَى إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ [الكهف: ٢٧]، ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَفُضُّ عَلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [النمل: ٧٦].

الشرح

هذه الآيات التي ذكرها هنا الشيخ، فيها ذكر صفة الكلام لله ﷻ. وشيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ نَوَّعَ الأدلة الدالة على أن الله ﷻ متكلم، وأنه ﷻ يتكلم كيف شاء، وأن الكلام صفة له ﷻ، وأن كلام الله

حروف وأصوات، فذكر قوله ﷺ: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنْ اللَّهِ حَدِيثًا﴾، وقوله: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنْ اللَّهِ قِيلًا﴾ ويعني بذلك قوله ﷺ في آية المائدة: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ لِيَعِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾، وقوله: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ﴾، ثم ذكر صفة الكلام لله ﷻ في قوله: ﴿مَنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ﴾، وقوله: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾، وقوله: ﴿وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ ثم ذكر النداء في قوله: ﴿وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ﴾، وذكر المناجاة في قوله: ﴿وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا﴾، وأيضًا ذكر المناداة بعد ذلك في قوله: ﴿وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى﴾ وقوله: ﴿وَنَادَيْنَاهُمَا رَهْمًا﴾، وقوله: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ﴾.

إذا هذه الآيات فيها تنوع للأدلة على هذه الصفة، فالله ﷻ هو أصدق حديثًا من خلقه، ومعنى ذلك أن كلام الله ﷻ يوصف بأنه حديث؛ لأن الله ﷻ يقول: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنْ اللَّهِ قِيلًا﴾، ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ لِيَعِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾ والله ﷻ يتكلم ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ﴾، ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ والله ﷻ ينادي ويناجي.

هذه كلها أدلة على أن الله ﷻ يتصرف هذه التصريفات، فالله ﷻ إذا شاء نادى، وإذا شاء ناجى ﷻ^(١)، وهو ﷻ وصف كلامه بأنه قول، ووصف كلامه بأنه حديث، فهذه تدل على أن كلام الله ﷻ مشترك مع

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

وَاللَّهُ قَدْ نَادَى الْكَلِيمَ وَقَبْلَهُ
وَأَتَى النَّدَا فِي تِسْعِ آيَاتٍ لَهُ
إِلَى أَنْ قَالَ:

أَيُصِحُّ فِي عَقْلِ وَفِي نَقْلِ نِدَا
أَمْ أَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ وَالْعُقَلَاءُ مِنْ
أَنَّ النَّدَا الصَّوْتُ الرَّفِيعُ وَضِدُّهُ
لَيْسَ مَسْمُوعًا لَنَا بِأَذَانٍ
أَهْلِ اللِّسَانِ وَأَهْلِ كُلِّ لِسَانٍ
فَهُوَ النَّجَاءُ كِلَاهُمَا صَوْتَانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (١/٣٠٥، ٣٠٦).

كلام الخلق في أصل المعنى؛ لأن هذه التصريفات هي تصاريف كلام الخلق؛ فالخلق يتكلمون ويقولون ويتحدثون وينادون ويناجون، هذا الذي يعهد، أنت فيما تعهد تقول: (قلت، تحدثت، تكلمت، ناديت، ناجيت)، هذه تصاريف كلام الخلق، والله ﷻ أثبت لنفسه صفة الكلام بأنواع ما يعهده الناس من تصاريف كلامهم، فدل على أن كلامه ﷻ من حيث المعنى ليس من غير جنس كلام الخلق، فالخلق لا يتكلمون بقلوبهم إنما يتكلمون بشيء يسمع، فإذا نادوا معنى ذلك أن كلامهم بصوت عالٍ يسمعه البعيد، وهو الكلام العالي، وإذا ناجوا فكلامهم يسمعه القريب، والقول هو الكلام الذي يقوله القائل عن نفسه أو عن غيره، والتحدث يعني: أن الكلام فيه صفة الحداثة، أي: حديث محدث.

إذاً هذه تدل على أن كلام الله ﷻ ليس بخارج عن جنس كلام الخلق، فهو ﷻ متكلم بكلام يُسمع؛ كما أن كلام الخلق يُسمع، ويتكلم بكلام يتصف بالجدة والحداثة؛ كما أن كلام الخلق يتصف بالجدة والحداثة.

مثال ذلك: رجلٌ بلغ من العمر ثمانين سنة، وتكلم منذ سبعين سنة بكلمة، وهو الآن مثلاً يتكلم، فكلامه الذي تكلم به منذ سبعين سنة هذا موصوف بأنه قديم، وكلامه الجديد الذي يتكلم به الآن موصوف بأنه حديث، فإذا قال: هذا حديثي منذ سبعين سنة. فهذا غير مناسب في لغة العرب، لكن الصحيح أن يقول: هذا خبري، وهذا قولي، وهذا كلامي الذي تكلمت به. فالحديث إذاً موصوف به الصفات الجديدة يعني: الكلام الجديد.

إذا تبين ذلك فهذه الآيات التي نوّعها شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ بِدَقَّةٍ وغوص على أوجه الاستدلال التي يحتج بها على الخصوم تدل على أن

كلام الله ﷻ من جنس الصفات الآخر، فنحن نتكلم والله ﷻ يتكلم، فكلامنا وكلام الله ﷻ يشتركان في أصل المعنى، أما أن يُقال: إن كلام المخلوق شيء آخر لا يشترك مع كلام الله ولا في أصل المعنى. فهذا باطل، فالذين تأولوا - كما سيأتي - وقالوا: كلام الله معنى وكلام المخلوق هو الذي يكون حروف وأصوات وهو الذي يُسمع... إلى آخره. فهذا باطل، بل بين الكلامين اشتراك في أصل الصفة، لكن ثم فرقٌ عظيم، فكلام المخلوق يناسب ذاته، وكلام الله ﷻ يُناسب ذاته، لكن بينهما اشتراك في أصله، هذا الأصل أو القدر المشترك بينهما هو أن الجميع حروف وأصوات تُسمع، فكلام المخلوق هو ما يخرج من حروف وأصوات تُسمع، كذلك كلام الله ﷻ حروف وأصوات تُسمع؛ لهذا في قوله - مثلاً - هنا: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْصِي لِي أَمْرًا مَاذَا سَمِعَ مِنْهُ؟ سَمِعَ (يَا)، وهذه حرفان، فإذا سَمِعَ مِنْهُ حرفين، وهذا يثبت أهل السنة بما دلت عليه هذه الأدلة من أن كلام الله ﷻ صفة يتصف بها الله ﷻ كما يليق بجلاله وعظمته، صفة نسبتها له من غير تمثيل لكلامه، ولا تكليمه بكلام خلقه، ولا قوله بقول خلقه، ونقول: كلامه ﷻ حروف وأصوات تُسمع.

فإذا شاء ﷻ نادى: ﴿وَنَدَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ﴾ هذا في المناداة مع البعد، وإذا شاء ناجى: ﴿وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا﴾ هذه مناجاة عن قرب، وهذا على أصل أن الصفات تُثبت مع عدم المماثلة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

إذاً اعتقاد أهل السنة والجماعة على أن الله ﷻ موصوف بصفات الكمال التي منها صفة الكلام، وكلامه ﷻ دلت عليه الأدلة بأنواع فمنها: الأدلة التي فيها القول، ومنها الأدلة التي فيها الكلام، ومنها الأدلة التي فيها المناداة، ومنها الأدلة التي فيها المناجاة، ومنها الأدلة

التي فيها الحديث ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ تُحَدِّثُ﴾ [الأنبياء: ٢٠]،
﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ ونحو ذلك.

إذا تبين ذلك فأهل السنة يقررون في هذا الباب أن صفة الكلام لله ﷻ
قديمة النوع حادثة الآحاد، ويعنون بذلك أن الله ﷻ لم يزل متكلمًا،
فهو ﷻ يتكلم كيف شاء إذا شاء متى شاء، فكلامه قديم وأفراد الكلام
حديثه، يعني أن كلام الله ﷻ لعيسى بقوله: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ لِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ﴾
هذا لم يكن كلامًا في الأزل، بل كان كلامًا حين وُجِدَ عيسى وصار هذا
الكلام متوجهًا إليه، هذا هو معتقد أهل السنة والجماعة.

أما المبتدعة فيقولون: إنه تكلم بكلام قديم. حتى قوله: ﴿إِذْ قَالَ
اللَّهُ لِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ﴾ يقولون: هذا كلام قديم، فليس عندهم كلام حديث،
إنما عندهم أن الله تكلم بكلام وانتهى، فلم يعد يتكلم، تعالى الله عن
قولهم علواً كبيراً.

بل الله ﷻ موصوف بصفة الكلام، وهو يتكلم كيف شاء إذا شاء
متى شاء - تبارك ربنا وتعالى وتعظم وتقُدس -، وكون كلامه ﷻ قديم،
أو كلامه أول، يعني: ليس له بداية؛ لأن البدايات هذه أزمنة، والله ﷻ
هو الذي خلق الزمان.

إذا نقول: كلامه قديم النوع حادث الآحاد، يعني: أن السورة التي
نزلت حين نزلت على محمد ﷺ سمعها جبريل ﷺ من الله ﷻ، سمع
الصوت وسمع الحروف والآيات على نحو ما أنزلت على محمد ﷺ،
فهذا من حيث الزمن حديث، وكلامه ﷻ لموسى: ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ
نَعْلَيْكَ﴾ [طه: ١٢] هذا تكلم الله ﷻ به قبل تكليمه لمحمد ﷺ،
وتكليم الله ﷻ ﷻ لآدم قبل ذلك، وقوله ﷻ في كلماته الكونية للشيء كن
فكان في خلق السماوات والأرض قبل أن يخلق آدم وقبل أن يخلق حواء
هو قبل ذلك.

فكلامه وَعَلَيْكَ قديم النوع حادث الآحاد، يعني: لا تزال آحاده تتجدد، ولم يزل وَعَلَيْكَ متكلمًا يتكلم كيف شاء إذا شاء متى شاء.

القول الأول: قول المعتزلة والجهمية: والمشهور أن المعتزلة والجهمية ينفون صفة الكلام، ويقولون: كلام الله مخلوق. ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَالْحَلْعُ نَعْلَيْكَ﴾ يقولون: هو كلام بمعنى مخلوق خلق في المكان المعين، فعند الجهمية والمعتزلة أولاً أن كلام الله مخلوق، يعني: خلق شيئاً، خلق حروفاً وأصواتاً في شجرة، فسمى هذا المخلوق كلاماً، فصار كلام الله مثل ناقة الله، ومثل بيت الله، هذا قول المعتزلة والجهمية.

القول الثاني: قول الأشاعرة والكلابية قبلهم أنه معنى نفسي واحد يلقيه في رُوع جبريل، فلما ألقى الله ﷻ المعنى النفسي - لاحظ - لما ألقى الله ﷻ المعنى النفسي لجبريل بإرادة أنه التوراة صار توراة، وبإرادة أنه الإنجيل صار إنجيلاً، وبإرادة أنه القرآن صار قرآناً، فجبريل أخذ المعنى النفسي الذي أُلْقِيَ في رُوعه بتوجه إرادة الله عندهم للتوراة فصار توراة، بتوجهها للإنجيل فصار إنجيلاً، بتوجهها للقرآن صار قرآناً، فلم يسمع عندهم جبريل من الله ﷻ شيئاً، وإنما شيء وقع في صدره، ألقى في رُوعه، ألقى في نفس جبريل فبلغها جبريل. هذا قول طائفة أو هو المشهور قول الأشاعرة والكلابية؛ ولهذا يقولون هو معنى واحد، إن عُبر عنه بالعربية كان قرآناً، عُبر عنه بالسريانية كان كذا، عُبر عنه بالعبرانية كان كذا إلى آخره.

على كل حال مسألة الكلام مسألة شائكة وطويلة، وتحتاج إلى مقدمات، ما نفصل فيها أكثر من ذلك^(١).

(١) قال الشارح شيخنا العلامة صالح آل الشيخ - حفظه الله - في شرحه على

المهم أن هؤلاء قالوا بالمعنى النفسي، يعني: أن الله ﷻ لم يتكلم بكلام يُسمَعُ منه، وإنما هو معنى قام بنفسه فسمي كلامًا، وأما في الأزل

= (المذهب الثاني: مذهب الجهمية، وهو أن الله ﷻ لا يوصف بكلام أصلاً، وليس بمتكلم، ولا بذي كلام، فيُسلَبُ عن هذا الوصف، ويُفسر الكلام بمخلوق منفصل يُقال له كلام، فخلق الله هذا القرآن، وسماه كلامًا له، فيكون كلام الله ﷻ خلقًا من خلقه.

المذهب الثالث: مذهب المعتزلة، وهو شبيه بمذهب الجهمية، إلا أنهم قالوا: إن القرآن مخلوق خلقه الله ﷻ في نفس جبريل، فنقل جبريل ما خُلق في نفسه، وكلام الله ﷻ يُخلق في أحوال مختلفة؛ فمن جهة سماع موسى خُلق في الشجرة، ويُخلق في كذا، ويُخلق في كذا. . إلى آخر قولهم. فإذا المعتزلة يتفقون مع الجهمية على أنه مخلوق، ويجعلون زيادة عليهم أنه مخلوق في موضع يناسب، وهذا منهم فقه أعظم من فقه جهم؛ حتى لا يُعارض عليهم بأن القرآن تنزيل وأنه منزل، فقالوا: إنه أنزل، ولكنه خُلق في نفس جبريل، أو في روع جبريل ﷺ.

المذهب الرابع: مذهب الكلابية: أي ابن كلاب ومن تبعه، وهو أن كلام الله ﷻ معنى واحد، وكُنِبُ الله تعبير عن هذا المعنى الواحد، فتارة يُعبر عنه بالعربية، فيسمى قرآنًا، وتارة يعبر عنه بالسريانية، فيسمى إنجيلًا، وتارة يُعبر عنه بالعبرانية، فيسمى توراةً وهكذا.

فإذاً هو معنى، وليس ثم صوت يُسمع، ولا كلام على الحقيقة، ولكنه معنى قائم بنفس الرب ﷻ ألقاه في روع جبريل ﷺ، فنزل به جبريل ﷺ، وعبر عنه جبريل ﷺ بهذه التعبيرات المختلفة.

المذهب الخامس: مذهب الفلاسفة وطائفة من الصوفية، وهو أن كلام الله ﷻ هو ما يفيض على النفوس من المعاني الخيرة من معاني الحكمة، وهذه الإفاضة قد تكون مباشرة منه إلى العقل الفعّال عندهم، والعقل الفعّال يفيضها على النفوس بحسب استعداداتها، وقد تكون هذه الإفاضة منه ﷻ مباشرة على قلب الرجل - كقول طائفة من الصوفية - وقد تكون هذه الإفاضة بوسائط مختلفة.

المقصود من هذا: تقرير للمذاهب المشهور في هذه المسألة، وإن كان ثم مذاهب أخرى في هذه المسألة، وهذه المسألة من كبريات المسائل التي تكلم فيها الناس).

فهو ﷺ تكلم بكلام، بالذي يريد أن يتكلم به بما يخلق به الأشياء ثم انتهى من الكلام، ثم المعنى النفسي هذا يتجدد من حيث إبحاؤه لجبريل؛ ولهذا يقولون هو عبارة عن كلام الله، يعني: عن الكلام القديم. طبعاً هذا باطل، ونستدل على بطلانه بما قاله الآمدي^(١) - وهو أحد كبار هؤلاء المتكلمين - ويكفي بذلك.

قال: إن هذه المسألة أشكلت عليه جداً - مسألة الكلام - ومما شككني في قول الأشاعرة أو قول المتكلمين أن الله ﷻ قال: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَدِّلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾.

قال: وكلام المرأة الذي سُمع إنما كان بعد بعثة محمد ﷺ، فإذا كان الله ﷻ قد قال: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ﴾ قبل أن يخلق الخلق هذا ينافي الصدق، يقول: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ﴾ وهو لم يسمع بعد هذا ينافي الصدق، يقول هذا من أعظم الأدلة على بطلان هذا القول.

وهي حجة جيدة، وهذه على طريقتهم، لكن عندنا من الحجج الكثيرة، وكيف وألف شيخ الإسلام «الرسالة التسعينية» أبطل فيها هذا القول، وهو قول الأشاعرة والكلابية في المعنى النفسي.



(١) هو أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي سيف الدين الآمدي، شيخ المتكلمين في زمانه، ومصنف الأحكام، ولد بآمد سنة إحدى وخمسين وخمسائة، تفنن في علم النظر والكلام والحكمة، وصنف في ذلك كتباً، ومن مصنفاته: «الماهر في علوم الأوائل والأواخر»، و«أبكار الأفكار في أصول الدين»، و«دقائق الحقائق في الفلسفة»، توفي سنة إحدى وثلاثين وستمائة. انظر: البداية والنهاية (١٣/١٤٠)، وطبقات الشافعية الكبرى (٨/٣٠٦)، وأبجد العلوم (٣/١١٨)، وشذرات الذهب (٣/٣٢٣).

وَقَوْلُهُ: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ﴾ [الأنعام: ١٥٥]، ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾ [الحشر: ٢١]، ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفَرِّغٌ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴿١٠٧﴾ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَبِيْ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل: ١٠١ - ١٠٣].

الشرح

هذه الآيات في بيان أن القرآن العظيم هو كلام الله ﷻ لفظه ومعناه، وأنه كلام الله ﷻ بما فيه من الحروف، وأن كلام الله ﷻ يُسمع، وأنه يكون قرآنًا وكتابًا وهما بمعنى واحد.

وقد سبق بيان أن كلام الله ﷻ صفة له، وأنه قديم النوع حادث الأحاد، وأن الله ﷻ يتكلم كيف شاء إذا شاء متى شاء، وأن كلامه يُسمع منه بحرف وصوت، هذا الذي عليه أهل السنة والجماعة أتباع السلف الصالح، فقالوا: «الْقُرْآنُ هُوَ كَلَامُ اللَّهِ مُنَزَّلٌ غَيْرُ مَخْلُوقٍ مِنْهُ بَدَأَ وَإِلَيْهِ يَعُودُ»^(١). وقولهم في القرآن هو كلام الله؛ لهذه الأدلة التي ساقها

(١) انظر: «صريح السنة» للطبري (ص ١٩)، و«الرد على الجهمية» للدارمي

(ص ١٨٩)، و«السنة» لعبد الله بن أحمد بن حنبل (١/١٥٨)، و«أصول اعتقاد

أهل السنة» (١/١٥١) و«التمهيد» لابن عبد البر (٢٤/١٨٦)، و«لمعة الاعتقاد» =

شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ، والتي منها قوله ﷺ: «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ» [التوبة: ٦]، وقوله: «وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ» [البقرة: ٧٥] وكلام الله هنا - كما سيأتي - يحتمل التوراة أو القرآن، وإن كان أكثر التفسير على أنه التوراة^(١)، وقوله ﷺ: «يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلِمَ اللَّهِ» [الفتح: ١٥]، فوصف الله ﷻ القرآن بأنه كلامه؛ ولهذه الأدلة قالوا: القرآن كلام الله.

وقالوا: «القرآن كلام الله منزل غير مخلوق»؛ ذلك لتوافر الأدلة التي تدل على أنه منزل؛ كقوله ﷺ: «لَوْ أُنْزِلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى جَبَلٍ»، وقوله: «وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ» [الأنعام: ١٥٥]، وقوله: «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ» [النحل: ١٠٢]، ونحو ذلك من الآيات، فوصف الله ﷻ القرآن بأنه منزل، وقولهم: (غير مخلوق)؛ لأن الله ﷻ قال في سورة الأعراف: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» [الأعراف: ٥٤]، والواو تقتضي المغايرة، فتدل على أن الخلق غير الأمر، والقرآن دل الدليل على أنه من الأمر وليس من الخلق في قوله الله ﷻ: «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا تَهْدِي بِهِ مِنْ شَأْنٍ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» [الشورى: ٥٢]، فقال ﷺ: «رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا» وهو القرآن فجعله من الأمر، فإذا: قوله في آية الأعراف: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» دل على أن ثم شيئين: خلقًا وأمرًا، والخلق غير الأمر؛ لأنه عطف بالواو، ولما قال في القرآن إنه من الأمر دلنا على أنه غير مخلوق. إلى غير ذلك من الأدلة على بطلان قول من قال: إن القرآن مخلوق.

= (ص ١٦)، ورسالة «اختصاص القرآن بعوده إلى الرحمن الرحيم» لعبد الواحد المقدسي، و«العلو» للذهبي (ص ١٣٨)، و«منهاج السنة النبوية» (٢/ ٢٥٣).

(١) انظر: تفسير الطبري (١/ ٣٦٧)، وزاد المسير (١/ ١٠٣)، وتفسير ابن كثير (١/ ١١٦) والدر المنثور (١/ ١٩٨)، وفتح القدير (١/ ١٠٣).

قالوا: (منه بدأ وإليه يعود)، يعني: أن جبريل عليه السلام تلقاه من الله وَعَلَيْكَ سماعًا ولم يأخذه جبريل من اللوح المحفوظ؛ كما هو قول طائفة من المبتدعة، ولم يأخذه من بيت العزة؛ كما هو قول طائفة أخرى من المبتدعة، ولم يُعبر به جبريل عن كلام الله وَعَلَيْكَ النفسي، وليس هو حكاية وعبرة عن كلام الله وَعَلَيْكَ النفسي؛ كما زعمته طائفة.

والقاعدة عند أهل السنة أن (من) إذا كانت ابتداء من الله وَعَلَيْكَ فهي تقوم مقام إضافة الأشياء إلى الله، فتأخذ القسمين: إضافة الأعيان، وإضافة المعاني؛ كما سيأتي إيضاح بعضه إن شاء الله.

وقولهم: (إليه يعود)؛ كما ثبت في الأثر عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: «يُسْرَى عَلَى الْقُرْآنِ فِي لَيْلَةٍ وَاحِدَةٍ، فَلَا يَتْرُكُ مِنْهُ آيَةً فِي قَلْبٍ وَلَا مُصْحَفٍ إِلَّا رُفِعَتْ»^(١)، يعني: في آخر الزمان يعود القرآن إلى الله وَعَلَيْكَ؛ لأنه أنزله للعمل به ولأخذه بقوة، فإذا رغب جميع الخلق عنه ولم يعودوا إليه، أُسْرِيَ به إلى الله وَعَلَيْكَ حتى لا يبقى منه في الأرض آية، هذا معنى قولهم: (وإليه يعود).

إذاً هذا التعريف للقرآن أنه كلام الله المنزل غير المخلوق منه بدأ وإليه يعود، مأخوذ كله من الأدلة، فأهل السنة والجماعة يؤمنون بهذا، وهذا الأصل عندهم به فهموا معاني الآيات.

ففي قوله وَعَلَيْكَ: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، وكذلك قوله وَعَلَيْكَ: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ

(١) أخرجه البخاري في خلق أفعال العباد (ص ٨٦)، وابن المبارك في الزهد (ص ٢٧٧)، والدارمي في سننه (٣٣٤١)، وعبد الرزاق في مصنفه (٣/٣٦٢)، وسعيد بن منصور في سننه (٢/٣٣٥)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٦/١٤٥)، والمروزي في الفتن (٢/٥٩٩) والطبري في تفسيره (١٥٨/١٥)، والطبراني في الكبير (٨٦٩٨) والحاكم في المستدرک (٤/٥٤٩).

كَلَّمَ اللَّهُ ﴿البقرة: ٧٥﴾، في هاتين الآيتين دليل على أن كلام الله يُسمع، وقوله: ﴿يَسْمَعُ كُلُّكُمْ أَلَهُ﴾، ﴿يَسْمَعُونَ كُلُّكُمْ أَلَهُ﴾ هذا يدل على أن المسموع هو كلام الله، وأن المسموع هو القرآن إذا تلي على الناس، ومع ذلك فإن المتكلم به ابتداءً هو الله ﷻ، والناقل له هو الذي أسمع القرآن، يعني: المتكلم به نقلاً، القائل له نقلاً، فقوله: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كُلُّكُمْ أَلَهُ﴾ يدل على أن القارئ التالي للقرآن يُسمع كلام الله.

فإذا القرآن ليس هو قول النبي ﷺ إنشاءً، ولا هو قول جبريل إنشاءً، ولا هو قول من قرأ القرآن إنشاءً، وإنما هؤلاء إذا قرؤوا القرآن يُقال: إن هذا الذي خرج منهم هو قولهم بلاغاً وإسماعاً. ففرق بين المنشئ للقول والمبلغ له، ففي قوله ﷺ: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كُلُّكُمْ أَلَهُ﴾ نعلم أن قوله: ﴿كَلَّمَ أَلَهُ﴾ هنا إضافة صفة إلى متصف بها، وفرق بين باب الإبلاغ والإسماع وباب الإنشاء، فالقرآن تكلم الله ﷻ به، وهو قوله إنشاءً، تكلم به الله ﷻ ابتداءً وسمع منه، فهو ﷻ المنشئ له، وجبريل سمع القرآن وأسمعه، فيقال: القرآن قول جبريل بلاغاً؛ كما في قوله ﷻ: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ﴾ [التكوير: ١٩، ٢٠]، الذي هو جبريل، وقوله: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ﴾ [الحاقة: ٤٠، ٤١]، والمراد به النبي ﷺ.

فإذا هنا أضيف القرآن من جهة القول إلى جبريل، وأضيف إلى النبي ﷺ، وهؤلاء قالوه مُسمعين له، وهذه الآية دلت على أن من أسمع كلام الله لا يعني ذلك أن هذا المسموع خرج عن كونه كلام الله؛ كما في قوله: ﴿فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كُلُّكُمْ أَلَهُ﴾، ومن المعلوم أنه لن يسمع الكلام من المنشئ له وهو الله - جل جلاله وجل ثناؤه -، ولكن سيسمعه من التالي له القائل له؛ ولهذا قال ﷻ: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾، وهنا القول

قول جبريل، وجبريل مبلغ له، وهو أيضًا قول النبي ﷺ بلاغًا، وأما الكلام فهو كلام الله ﷻ إنشاءً.

فمن المهم في هذا الباب التفريق بين باب البلاغ وباب الإنشاء؛ لأن الله ﷻ هو الذي ابتدأه.

قال في هذه الآية: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾، قوله: ﴿كَلِمَ اللَّهِ﴾ الكلام صفة من الصفات؛ لأنها ليست عينًا قائمة وإنما هي صفة تقوم بالشيء، فلا يوجد شيء نراه اسمه الكلام، وإنما الكلام يقوم بالأعيان التي تُرى، فكلام خالد وكلام محمد وكلام صالح وكلام أحمد... إلى آخره، هذه صفات قامت بمن اتصف بها وليست أعيانًا، كذلك قوله: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾ هنا أضاف الصفة إلى الذات المتصفة بها، أضاف صفة الكلام إلى الله ﷻ، وهذه إضافة صفة إلى موصوف، ومن المتقرر في قواعد الأسماء والصفات أن إضافة الأشياء إلى الله ﷻ نوعان:

القسم الأول: إضافة مخلوق إلى خالقه؛ وذلك إذا كان المضاف عين منفصلة، مثل: بيت الله، ومثل: ناقة الله، وأرض الله، ومال الله؛ كما في قوله: ﴿وَأَتَوْهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي ءَاتٰكُمْ﴾ [النور: ٣٣]، هذه أعيان منفصلة. فإضافتها إلى الله إضافة مخلوق إلى خالقه.

والقسم الثاني: إضافة صفة معاني إلى الله ﷻ، فهذه لا تحتتمل إلا أن تكون صفة مضافة إلى موصوف وقوله ﷻ: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي﴾ [الحجر: ٢٩] الروح هنا ليست معنى، وإنما هي عين منفصلة تقوم بذاتها؛ ولهذا صارت الإضافة هنا إضافة مخلوق إلى خالقه - جل ربنا وتعالى وتقدس - وقوله: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلِمَ اللَّهِ﴾ [الفتح: ١٥]، وهذا أيضًا فيه نفس الدلالة من جهة أن الكلام أضيف إلى الله ﷻ، فهي من إضافة الصفة.

قال ﷺ: ﴿وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَتِهِ﴾ [الكهف: ٢٧]، قوله: ﴿مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ﴾ فيه:

أولاً: الوحي، والوحي في اللغة: هو إلقاء الخبر أو العلم في خفاء وسرعة؛ ولهذا سُميت الكتابة وحياً، وسُميت الإشارة وحياً، وهذا باب معروف في اللغة واضح^(١).

والوحي من جهة الاصطلاح: اختلفت التعاريف فيه بحسب اختلاف مذهب القائل؛ ولهذا تجد في كثير من كتب التفسير تعريفاً للوحي لا ينطبق على مذهب أهل السنة والجماعة في مسألة الكلام، وربما نقله من لا يُحسن فلا بد من معرفة تعريف الوحي في الاصطلاح - يعني عند أهل السنة والجماعة - فالوحي^(٢): هو إعلام النبي بشي إما مباشرة، أو عن طريق رسول، أو منام، أو إلهام، والذي أوحى إلى النبي ﷺ هو كتاب الله ﷻ، قال: ﴿لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَتِهِ﴾ وكتاب الله ﷻ هو ما كُتب فيه كلام الله ﷻ، وهو كتاب من جهة صفة الكتابة، وقرآن من جهة صفة القراءة.

فيقال: كلام الله ﷻ الذي أنزله على رسوله محمد ﷺ هو كتاب إذا نُظر إليه من جهة أنه مكتوب ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢]، وهو قرآن إذا نُظر إليه من جهة أنه يُقرأ، وهذا يدل على أن الكتاب والقرآن التغاير بينهما تغاير في الصفات لا في الحقيقة، قال ﷺ: ﴿تِلْكَ

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة (ص ١٠٤٦)، لسان العرب (٣٧٩/١٥)، ومختار الصحاح (ص ٢٩٧)، والتعريفات للجرجاني (ص ٥٩)، والتعاريف للمناوي (ص ١٠٥).

(٢) انظر: تفسير الطبري (٣/٢٦٦)، وزاد المسير (٣/١٠٨)، وتفسير القرطبي (٥٣/١٦) والدر المنثور (٧/٣٦٣)، وفتح القدير (٤/٥٤٥)، وأضواء البيان (٢/٤٠٩).

ءَايَتْ اَلْكِتَابِ وَقُرْءَانِ مُبِينٍ ﴿ [الحجر: ١] هنا الكتاب والقرآن واحد من جهة الحقيقة، ولكن من جهة الصفة الكتاب نظر فيه إلى كونه مكتوباً، والقرآن نظر فيه إلى كونه مقروءاً، فإذا الواو هنا في قوله: ﴿تِلْكَ ءَايَاتُ اَلْكِتَابِ وَقُرْءَانِ مُبِينٍ﴾ هي واو العطف التي تقتضي المغايرة، والتغاير قد يكون تغاير صفات لا تغاير ذوات.

هذا نقوله تقريراً لمذهب أهل السنة في أن الكتاب والقرآن واحد، أما الكلاية ومن نحا نحوهم يقولون: الكتاب شيء والقرآن شيء آخر. فالقرآن عندهم غير الكتاب؛ وذلك مرتبط بقولهم في مسألة الكلام التي سيأتي بيان كلامهم فيها - إن شاء الله -.

وهذه الآيات التي أوردها شيخ الإسلام ذكر فيها القرآن وذكر فيها الكتاب، وذكر فيها لفظ الإنزال؛ كما في قوله ﷺ: ﴿وَهَذَا كِتَابُ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ﴾، وقوله: ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْءَانَ﴾، وقوله: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ وقوله: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ [الشعراء: ١٩٣، ١٩٤]، ولفظ الإنزال داخل في تعريف القرآن وأنه منزل، وإذا كان كذلك فلفظ نزل وأنزل وما جرى مجراها في القرآن جاءت على أنحاء^(١) منها:

الأول: أن يكون مطلقاً؛ كما في قوله: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ﴾ [الحديد: ٢٥]، أنزله من أي مكان؟ لم يذكر، وقوله: ﴿وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمِينَةَ زُجْجٍ﴾ [الزمر: ٦]، من أين جاء الإنزال؟ لم يذكر.

الثاني: أن تبين الغاية؛ كما في قوله: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ [النحل: ٦٥].

(١) انظر أنواع الإنزال الواردة في النصوص: مختصر الصواعق المرسله (ص ٣٦٤، ٣٦٥)، وشرح الطحاوية (ص ١٩٥).

الثالث: أن تكون الغاية أو ابتداء الغاية من الله ﷻ؛ كما في قوله: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ﴾، وقوله: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ﴾، وقوله: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ﴾، يعني: نزل من الله ﷻ. وإذا كان كذلك فهنا يُنظر فيما ذكر فيه الإنزال بـ (من) علي قاعدة الإضافة، فإذا كان المُنزَّل عينًا صار إنزال مخلوق، وإذا كان صفة كانت هذه الصفة قائمة بالله ﷻ.

وعلي هذه القاعدة يستقيم استدلال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ بهذه الآيات علي أنه صفة الله ﷻ؛ لأن الإنزال مادام أنه من الله ﷻ فمعني ذلك أنه إضافة صفة إلي من اتصف بها - جل ثناؤه وتقدست أسماؤه -.

ومجيء (من) على هذا النحو؛ كما في قوله: ﴿مِنْ اللَّهِ﴾، وقوله: ﴿مِنْ رَبِّكَ﴾ ونحو ذلك، فهذه تدخل في قاعدة الإضافة التي سبق بيانها عند قوله: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، يعني: أن هذا الذي ذكر أنه أنزل من الله: إذا كان عينًا منفصلة، أي: عينًا تقوم بنفسها، فهذا يكون مخلوقًا، وإذا كان معنى فإنه يكون صفة للموصوف بها وهو الله ﷻ، وهذا مثل ما قلنا في الفرق بين كلام الله، وناقة الله: أن ناقة الله هذه عين مخلوقة قائمة بذاتها معروف أنها ناقة، وأضيفت إلى الله إضافة تشريف وتكريم؛ لأن الناقة مخلوق مستقل، فتكون الإضافة إضافة مخلوق إلى خالقه، بخلاف كلام الله، ورحمة الله، وسمع الله، ونحو ذلك، فهذه معان لا تقوم بنفسها، فتكون إضافتها إلى الله إضافة صفات.

كذلك نزل وأنزل هنا إذا كان المُنزَّل عينًا منفصلة قائمة بنفسها فهو مخلوق مُنَزَّل من الله ﷻ، وإذا كان معنى وليس عينًا منفصلة فإنه يدخل في الصفات، وتكون إضافته إلى الله ﷻ إضافة صفات.

هذا تقرير لما استدل به الشيخ رَحِمَهُ اللهُ من هذه الآيات العظيمة، وأهل السنة يقولون: إن كلام الله ﷻ حرف وصوت، وأن القرآن هو

كلام الله ﷻ الذي سمعه منه جبريل وأمره أن يبلغه إلى النبي ﷺ فصار قرآنًا، وهناك ما يؤمر جبريل أن يبلغه إلى النبي ﷺ ولا يكون قرآنًا، فيكون فتوى أو حديثًا قدسيًا. . إلى غير ذلك، ولكن إذا بلغه بصفة تبليغ القرآن المعروفة فهذا هو القرآن.

والقرآن من حيث هو كلام الله ﷻ له مراتب:

الأولى: مرتبة الكتاب، وهو أن القرآن كتبه الله ﷻ في كتاب وجعله في اللوح المحفوظ، قال ﷻ: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿٧﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: ٢١، ٢٢]، هذه مرتبة الكتابة، وهو في لوح محفوظ، وهذه المرتبة - مرتبة الكتاب - هي التي جاء فيها أثر ابن عباس رضي الله عنهما قال: «فُصِّلَ الْقُرْآنُ مِنَ الذِّكْرِ، فَوُضِعَ فِي بَيْتِ الْعِزَّةِ فِي السَّمَاءِ الدُّنْيَا، فَجَعَلَ جِبْرِيلُ يُنْزِلُهُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ يُرْتِّلُهُ تَرْتِيلًا»^(١)، قوله هنا: «فِي بَيْتِ الْعِزَّةِ»، يعني: في مرتبة الكتاب؛ لأنه أول ما أوحى إلى النبي ﷺ القرآن الكريم أَكْرَمَ بيت العزة في السماء الدنيا بأن جعل فيه القرآن المكتوب قبل أن يتكلم الله ﷻ به كله؛ لأنه نزل بحسب الوقائع، وليس كلام الله ﷻ بالقرآن قديم، لا؛ بل هو ﷻ يتكلم به، فإذا تكلم به سمعه جبريل، فبلغه النبي ﷺ في ثلاث وعشرين سنة.

الثانية: مرتبة الكتابة والمكتوب، فالمصحف الموجود بين أيدينا الآن من حيث كونه مصحفًا هو مكتوب.

الثالثة: مرتبة القرآن المُتَكَلَّم به المسموع، والله ﷻ حين أراد أن يبعث نبيه محمدًا ﷺ إلى الناس تكلم بكلام سمعه جبريل، وأمره أن

(١) أخرجه النسائي في الكبرى (٧/٥) وفي فضائل القرآن (ص ٦٩، ٧٠)، وابن أبي شيبه في مصنفه (١٤٤/٦)، والطبراني في الكبير (١٢٣٨١)، والحاكم في المستدرک وصححه (٦٦٧/٢)، والضياء المقدسي في المختارة (١٥٣/١٠).

يبلغه محمداً ﷺ قرآنًا، وهو الكتاب الذي أعطيه النبي ﷺ وهو القرآن الذي هو حجة النبي ﷺ، فحين بلغ جبريل ﷺ النبي ﷺ قول الله ﷻ: ﴿أَفَرَأَى بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ [العلق: ١]، كان قد سمعه كذلك غصًا طريًا، فسمعه النبي ﷺ من جبريل فبلغه الأمة على أنه كلام الله الذي يؤجر المرء بتلاوته، وابتلى الله ﷻ به الناس وسماه فرقانًا، قال ﷻ: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١]، وهناك فرق بين آيات القرآن وبين الفتوى والحديث القدسي إلى آخره. هنا إذا اقترنت القراءة بالكتابة يعني: أخذ يقرأ من القرآن، أخذ يقرأ من المصحف، فعندنا هنا مكتوب ومكتوب فيه، ومقروء وصوت، فمقروء مسموع، شيء مسموع، وصوت مسموع.

وقد فرّق السلف بين التلاوة وبين المتلو، وبين القراءة والمقروء، فقالوا: «الكلام كلام الباري والصوت صوت القاري»^(١) في مسألة اللفظ المعروفة؛ لأنه الله تعالى قال: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾، فالمسموع من جهة الصوت هو صوت القارئ، ومن جهة الألفاظ والحروف والمعاني هو كلام الله ﷻ.

كذلك من جهة الكتابة: المكتوب هو القرآن، فهو كلام الله ﷻ في مرتبة الكتابة أو في نوع الكتاب، وأما نفس الورق والمداد والألوان ونحو ذلك، فهذه مخلوقة.

فإذًا من جهة القارئ: ثم شيء مخلوق، وشيء هو صفة الله وهو كلامه، فالكلام كلام الباري، والصوت صوت القاري.

(١) انظر: خلق أفعال العباد (ص ٦٢)، وشرح اعتقاد أهل السنة والجماعة (٢/ ٣٥٥)، والبداية والنهاية (١٠/ ٣٢٧)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز (ص ١٩٤)، ومعارج القبول (١/ ٢٩٣).

وكذلك المكتوب فيه، يعني: المصحف، فالمكتوب في المصحف هو كلام الله ﷻ الذي هو صفته غير مخلوق، وأما الورق والمداد إلى آخره فهذه مخلوقة صنعها البشر.

القارئ إذا قرأ لا يجوز أن نقول: لفظه بالقرآن مخلوق، ولا يجوز أن نقول: لفظه بالقرآن غير مخلوق، بل هذا بدعة، وهذا بدعة؛ وذلك لأن اللفظ كلمة لفظ هذه فعل تحتمل المفعول وتحتمل الفعل - التلطف -، فإذا قال القائل: لفظي بالقرآن، أنا أفهم منه أحد شيئين:

* إما أن يريد لفظي بالقرآن: تلفظي بالقرآن.

* وإما أن يقول: ملفوظي.

فلفظي احتمال أنها تلفظي، واحتمال أنه ملفوظي، فالتلفظ الذي هو حركة لسانه وإظهار صوته هذا مخلوق، والملفوظ هذا هو القرآن الذي هو صفة الله ﷻ غير مخلوق؛ ولهذا بدع السلف من قال لفظي بالقرآن مخلوق، أو من قال لفظي بالقرآن غير مخلوق^(١).

وتعلمون المحنة التي جرت على الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري رَحِمَهُ اللهُ فِي مسألة اللفظ حينما ظنَّ أنه قال لفظي بالقرآن مخلوق^(٢).

ومسألة الكلام والقرآن هذه مسألة طويلة الذيل، وكثير الكلام فيها حتى سُمي علم الكلام بها؛ لأنها أعظم مسائله وأشكل مسائله، وأول ما تُكلم في الصفات في كلام الله ﷻ.

(١) انظر: السنة لعبد الله بن الإمام أحمد (١/١٦٣ وما بعدها)، وصريح السنة لطبري (ص ٢٦)، والعلو للذهبي (ص ١٩٢)، وتليس إبليس (ص ١٠٩).

(٢) انظر: تاريخ بغداد (١٣/١٠٣)، وتاريخ دمشق (٥٨/٩٤)، وسير أعلام النبلاء (١٢/٤٥٧)، وشرح علل الترمذي لابن رجب (١/٤٩٦)، وفتح الباري لابن حجر (١٣/٥٠٣، ٥٣٥).

إذا تقرر مذهب السلف وأهل السنة والجماعة في هذه المسألة، فإن المخالفين لهذا المذهب على أنحاء وأقوال:

القول الأول: قول المعتزلة، قالوا: إن كلام الله ﷻ مخلوق.

وأول من أظهر هذه المقالة الجعد بن درهم، وأخذها منه الجهم بن صفوان، ثم تلقفها منه المعتزلة، قالوا: القرآن مخلوق، وكلام الله مخلوق هو إضافة مخلوق إلى خالقه.

لماذا قالوا ذلك؟ لأن الكلام لا يُعقل أن يُسمى كلاماً حتى يكون بحروف وأصوات، والله ﷻ منزه عندهم عن هذا، فالمعتزلة حُذاق من جهة التأصيل، فقالوا: لا يُمكن أن يُسمى الكلام كلاماً حتى يكون بحرف وصوت، والحرف والصوت يستلزم أشياء: يستلزم التجسيم، والتشبيه.. إلى آخره، فقالوا: ننفي ذلك عن الله ﷻ. وذلك مثل كلامهم في مسألة الرؤية، فقد نفوا الرؤية - كما سيأتينا إن شاء الله - لماذا؟ قالوا: لأنه لا تكون الرؤية إلا إلى جهة، ويستحيل أن يكون الله في جهة، فنفوا الرؤية، بخلاف الأشاعرة الذين نفوا الحرف والصوت وأثبتوا الكلام فإنهم تناقضوا، يعني: كلام أولئك غير معقول كما سيأتي.

إذا هؤلاء ما شبهتهم؟ قالوا: لا كلام إلا بحرف وصوت، وهذان لا يجوز وصف الله بهما؛ لأنه يقتضي أن يكون له لسان ولهات.. إلى آخره فشبهوه أولاً بالبشر أو أنه محل للحوادث أو أن يكون ذلك فيه حلول أعراض، ثم نفوا ذلك. فإن سألتهم: ما دليلكم على أن القرآن مخلوق؟ قالوا: قول الله ﷻ: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، والقرآن شيء، فدلّت الآية على أن القرآن مخلوق؛ لأنه داخل في عموم قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ﴾.

والجواب عن ذلك أن نقول لهم: إن قولكم: الكلام لا يمكن إلا بحرف وصوت. هذا صحيح، فإن الكلام فيما نعهد بلسان العرب أنه

لا يمكن أن يكون كلامًا نفسيًا، ولا كلامًا معنويًا في داخل الفؤاد، بل لابد أن يكون بحرف وصوت، وهذا هو الذي نشبته الله ﷻ، لكن كما يليق بجلال الله وعظمته، فصوت الله ﷻ ليس كأصوات المخلوقين، وتكلمه ﷻ ليس كتكلم المخلوقين، وقد جاء في صفة الصوت في صحيح البخاري أن النبي ﷺ قال: «يَحْشُرُ اللَّهُ الْعِبَادَ، فَيُنَادِيهِمْ بِصَوْتٍ يَسْمَعُهُ مَنْ بَعْدَ كَمَا يَسْمَعُهُ مَنْ قَرُبَ»^(١)، وهذه ليست صفة صوت المخلوق.

فإذا نقول: نلتزم بأن الكلام بحرف وصوت على قاعدة قول الله ﷻ: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» [الشورى: ١١]، وأن الله ﷻ يتصف بذلك كما يليق بجلاله وعظمته، فإثبات الصفات إثبات وجود ومعنى لا إثبات كيفية؛ لأن كيفية اتصاف الله ﷻ بصفاته لا تُعلم، لا يعلمها إلا هو - جل جلاله وتقدست أسمائه -.

أما قولهم في الاستدلال بقوله: «اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ» فالجواب عنه أن نقول: من جهة اللغة (كل) هذه تدل على ظهور في العموم، والظهور في العموم يكون في كل شيء بحسبه؛ ولهذا جاء في استعمال كلمة (كل)، و(كل شيء) فيما لم يُرد به العموم الاستغراقي التنقيضي؛ كما في قوله ﷻ في قصة بلقيس: «وَأَوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ» [النمل: ٢٣]، يعني: وأوتيت من كل شيء يؤتاه الملوك، وكذلك قوله في

(١) أخرجه البخاري معلقًا في صحيحه - كتاب التوحيد - باب ٣٢ قبل حديث رقم (٧٤٨١)، وأخرجه مسندًا موصولًا في خلق أفعال العباد (ص ٩٨)، وفي الأدب المفرد (ص ٣٣٧)، كما أخرجه ابن أبي عاصم في السنة (١/ ٢٢٥)، والحاكم في المستدرک (٢/ ٤٧٥) وصححه، وابن عبد البر في التمهيد (٢٣/ ٢٣٣)، والضياء المقدسي في المختارة (٩/ ٢٦) من حديث عبد الله بن أنيس رضي الله عنه. وانظر: فتح الباري (١٣/ ٤٥٧).

ذكر الريح: ﴿مَا نَذَّرُ مِنْ شَيْءٍ أَنْتَ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلْتَهُ كَالرَّيْمِ﴾ [الذاريات: ٤٢]، وقال: ﴿رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ ﴿٢٤﴾ تَدْمَرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَاصْبَحُوا لَا يَرَى إِلَّا مَسَكِنَهُمْ﴾ [الأحقاف: ٢٤، ٢٥] فقال: ﴿مَا نَذَّرُ مِنْ شَيْءٍ﴾، ثم قال: ﴿فَاصْبَحُوا لَا يَرَى إِلَّا مَسَكِنَهُمْ﴾، فلفظ (كل) من ألفاظ العموم، إلا أنها بحسبها، يعني: عموم يدل عليه السياق، وهو ظهور في العموم قد يخرج منه أشياء لدلالة المقام على ذلك.

كذلك نقول قوله: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ أي: (كل شيء) صار مخلوقاً، ففي هذه الآية كل شيء خلقه، ودلت آية الأعراف على أن الأشياء نوعان: خلق، وأمر، قال ﷺ: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، والقرآن كلام الله من الأمر وليس من الخلق، فدلّت على أنه لا يدخل في الآية، ولا يدخل في قوله: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ وغيرها من الآيات التي يدخل فيه المخلوقات؛ لأن القرآن من الأمر وليس من الخلق.

هذا قول المعتزلة بتقرير يسير لأدلتهم والجواب عليها، والكلام معهم طويل الذيول، وهذه المسألة من أكثر المسائل في الصفات بحثاً، والكلام فيها كثير وطويل من حيث تقرير مذهب أهل السنة وغيره، وقد صُنفت فيها مصنفات كثيرة ومجلدات.

القول الثاني: قول الكلابية، والكلابية هم أول من أحدث القول بأن كلام الله قديم وأنه معنى نفسي، وأول من أحدث في الأمة أن القرآن كلام الله مخلوق هم الجعديّة الجهميّة والمعتزلة.

والكلابية هم أتباع عبد الله بن سعيد بن كلاب، وتبع ابن كلاب على ذلك أبو الحسن الأشعري ومن أخذ بمذهبه، وسبب ذلك أن الأشعري لما ترك المعتزلة وخلع مذهبه ذهب إلى بغداد، وكانت دار الخلافة العباسية، وتعقد فيها الدروس في المساجد، فالمعتزلة يدرسون،

والكلابية يدرسون، والكرامية يدرسون، وأصحاب كل مذهب لهم حلقات، فلحق بحلقه أتباع عبد الله بن سعيد بن كلاب، فسمعهم يتكلمون في مسألة الكلام فأعجب بكلامهم في أن كلام الله ﷻ قديم وأنه معنى نفسي، وأنه يختلف بالعبارة، فأخذ كلامهم ونصره وصار كلايًّا، وهكذا يُعد مذهب الأشاعرة مذهبًا كلايًّا.

المقصود أنهم قالوا: إن كلام الله قديم وهو معنى نفسي، هذا المعنى النفسي واحد من حيث الصفة متعدد من حيث المعنى، إن تعلق بالمأمور سمي أمرًا، وإن تعلق بالنهي سمي نهياً، وإن تعلق بالخبر سمي خبراً، ومجموعها يقال له: كلام الله، فهو واحد ولكنه متعدد من جهة ما أُلقي في روع جبريل، فألقى الله ﷻ كلامه القديم في روع جبريل بالعبرانية فصار تورا، وبالسريانية فصار إنجيلًا أو تورا، وبالعربية فصار قرآنًا.

يعني: عندهم أن الكلام معنى نفسي قديم، ولا يكون بحرف وصوت، ما حجتكم في ذلك؟ قالوا: الأدلة دلت على أن الكلام صفة لله ﷻ، والكلام مستحيل أن يكون حرفًا وصوتًا؛ لأن معنى ذلك أنه يُشبه الله ﷻ بخلقه. فما المخرج؟ قالوا: وجدنا في كلام العرب قول الشاعر^(١):

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا
ووجدنا قول عمر في خطبة أو فيما حصل في سقيفة بني ساعدة أنه

(١) هذا البيت من شعر الأخطل الشاعر النصراني، سبق التعريف به (ص ٥٢٩).
وانظر: تمهيد الأوائل للباقلاني (ص ٢٨٤)، وأصول الدين للغزنوي (ص ١٠٢)، والفصل في الملل والنحل (٣/ ١٢٢)، وشرح الطحاوية لابن أبي العز (ص ١٩٨)، والعلو (ص ٢٦٦) ومجموع الفتاوى (٦/ ٢٩٦).

قال: «زورت في نفسي كلاماً»^(١)، فدل قولهم على أن الكلام يحتمل شيئين: يحتمل أن يكون بحرف وصوت، ويحتمل أن يكون معنى نفسياً في داخل المتكلم، والحرف والصوت ممتنع في حق الله ﷻ، فجعلنا ذلك معنى نفسياً؛ لأن الكلام صفة ثابتة بالنصوص لا يمكن إنكارها ردّاً على المعتزلة.

فإذا هم ردوا على المعتزلة قولهم بأن القرآن مخلوق، وأن كلام الله مخلوق، وقالوا: هو صفة. وأتوا بالأدلة، لكن لأجل أن المعتزلة قالوا: هو حرف وصوت. وكان ذلك دليلاً عندهم على أنه مخلوق، هربوا من ذلك إلى ضده فأتوا بالمعنى النفسي أخذاً من قول الأخطل النصراني - كما زعموا:

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا
وبقول عمر رضي الله عنه - فيما زعموا أيضاً -: «فَزَوَّرْتُ فِي نَفْسِي كَلَامًا» .
والجواب عن هذا:

أولاً: إن الكلام في لغة العرب لا يحتمل المعنى النفسي، بل لا بد أن يكون بحرف وصوت.

والمعتزلة من حيث اللغة أحذق من الأشاعرة، فالأشاعرة أكثرهم عجم، والمعتزلة لهم تحقيق في مسائل اللغة، فلما قالوا: الكلام حرف وصوت. نقول: نعم كلام العرب دل على أن الكلام لا يكون إلا بحرف

(١) جاء هذا اللفظ في خطبة جمعة لأمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعد عودته من آخر حجة له في ولايته، أخرجه ابن حبان في الثقات (١٥٢/٢) - (١٥٤)، واللالكائي في اعتقاد أهل السنة (١٢٨٣/٧ - ١٢٨٥)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٢٨٣/٣٠)، وجاء عند البخاري من حديث عائشة رضي الله عنها (٦٨٣٠) في قصة السقيفة بلفظ: «وَكُنْتُ زَوَّرْتُ مَقَالََةً أَعْجَبْتَنِي»، وفي رواية (٣٦٦٨): «إِلَّا أَنِّي قَدْ هَيَأْتُ كَلَامًا قَدْ أَعْجَبَنِي».

وصوت، واستدل على ذلك ابن جني في كتابه «الخصائص»^(١) بأن هذه الأحرف الثلاثة - الكاف، واللام، الميم - في لغة العرب كيفما جمعتها لا تدل على لين وسهولة، وإنما تدل على قوة وشدة. كيف ذلك؟ قال: لأن (كَلَم) يعني: جَرَحَ، فيها قوة وشدة، وكذلك (مَلَك)، و(كَمَل)، و(لَكَم).. إلى آخره، فتصريفاتها تدل جميع أشكال اشتقاقها على قوة وشدة، ولا تدل على لين وسهولة. والذي يدل على القوة والشدة هو إخراج الكلام بحرف وصوت، أما المعنى النفسي الداخلي فهذا مبالغة في اللين والسهولة لا يناسب معنى التكلم في لغة العرب.

وهذا الذي ذكره نفيس وصحيح؛ لأنه يوافق الاشتقاق الأكبر^(٢)، ويوافق ما نعلمه من لغة العرب من أسرار في مثل ارتباط الكلمات، وتصريفاتها، وتقليبات الأحرف والكلم بعضها مع بعض.

ثانيًا: استدلالهم بقول الأخطل: «إن الكلام لفي الفؤاد» على أن الكلام معنى نفسي، هذا استدلال مردود من أوجه:

الوجه الأول: هذا ما أخذتموه إلا من البيت الذي زعمتموه من قول الأخطل، والأخطل التغلبي نصراني، والنصارى أعظم ضلالهم في مسألة الكلام؛ لأنهم قالوا: الله وَعَلَيْكَ سَمَى عيسى كلمة الله، فجعلوا

(١) قال ابن جني في «الخصائص» (١/١٣): «وأما «ك ل م» فحيث تقلبت فمعناها الدلالة على القوة والشدة، والمستعمل منها أصول خمسة وهي: «ك ل م»، «ك م ل»، «ل ك م»، «م ك ل»، «م ل ك»، وأهملت منه «ل م ك» فلم تأت في ثبت. فمن ذلك الأصل الأول «ك ل م» منه الكَلَم للجرح، وذلك للشدة التي فيه، وقالوا في قول الله سبحانه: ﴿ذَابَتْ مِنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ﴾ قولين: أحدهما من الكلام، والآخر من الكلام، أي: تجرحهم وتأكلهم، وقالوا: الكلام: ما غلظ من الأرض وذلك لشدة وقوته، وقالوا: رجل كليم أي مجروح وجريح... اهـ.

(٢) راجع (ص ١٧٣).

الكلمة هي بمعنى أنه صفة الله، فضلت النصارى في باب الكلام نفسه، وإذا كانت ضلت فلا يؤمن أن يستعمل النصراني شيئاً مما ورثه من ديانته.

الوجه الثاني: هذا البيت لم نجده في نسخة لا أصل، ولا مشروحة من نسخ ديوان الأخطل، ولا في ملحقاتها مما حفظه أهل اللغة، فمن أين أتيتم به؟

الوجه الثالث: روي هذا البيت على وجه آخر، بقوله^(١):

إِنَّ الْبَيَانَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا
فهذا يدل على أن لفظة «الكلام» غير محفوظة، وإذا كان كذلك فلا يسوغ الاحتجاج في اللغة بما يهدم الأصل بكلام غير محفوظ، وقوله: «إِنَّ الْبَيَانَ لَفِي الْفُؤَادِ» يوافق اللغة؛ لأن البيان في الفؤاد والكلام لا يمكن أن يكون في الفؤاد.

ثالثاً: أما قولهم عن عمر رضي الله عنه أنه قال: «زَوَّرْتُ فِي نَفْسِي كَلَامًا»، نقول: الرواية المحفوظة هي: «زَوَّرْتُ فِي نَفْسِي مَقَالَةً»، وأما «زورت في نفسي كلاماً» فعلى فرض صحتها فهو قال: زورت في نفسي كلاماً، ولم يقل: قلت في نفسي كلاماً، فزور في نفسه شيئاً سمّاه كلاماً باعتبار أنه سيخرجه لا باعتبار وجوده في داخل نفسه، فافترق الأمر.

والجواب على كلامهم في هذا يطول، لكن المقصود من هذا أن الكلابية والأشاعرة يقولون في القرآن: هو كلام الله، وهو معنى نفسي.

فإذا سألتهم: ماذا تقولون عن القرآن الموجود بأيدينا؟ يقولون: هو

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٣٨/٧)، وشرح العقيدة الطحاوية (ص ١٩٨)، والعين والأثر في عقائد أهل الأثر (ص ٧٧)، وشرح النونية لابن عيسى (١/ ٢٧١).

مخلوق. فيتفقون مع المعتزلة في أن القرآن الذي بأيدينا مخلوق؛ لأنهم جعلوا كلام الله على قسمين:

الأول: كلام الله القديم، صفته غير مخلوق وهو صفة الله ﷻ، ولا يوصف بالخلق.

الثاني: وهذا الذي جعل في روع جبريل، فعبر عنه جبريل هذا مخلوق؛ ولهذا من جعل القرآن مخلوقاً على أي الجهتين - نسأل الله العافية - فهو راد لقول الله ﷻ: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، وقد سبق بيان أن كلام الله ﷻ بحروف وأصوات، والدليل على ذلك. والمسألة لها بحوث وكلام آخر، ولعل فيها ذكرنا كفاية إن شاء الله.



وَقَوْلُهُ: ﴿وُجُوهُ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ﴾ (٢٢) إِلَى رَيْهَا نَاطِرَةٌ ﴿[القيامة: ٢٢، ٢٣]،
 ﴿عَلَى الْأَرْأْيِكِ يَنْظُرُونَ﴾ [المطففين: ٢٣]، ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾
 [يونس: ٢٦]، ﴿لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ [ق: ٣٥].
 وَهَذَا الْبَابُ فِي كِتَابِ اللَّهِ كَثِيرٌ، مَنْ تَدَبَّرَ الْقُرْآنَ طَالِبًا لِلْهُدَى
 مِنْهُ؛ تَبَيَّنَ لَهُ طَرِيقُ الْحَقِّ.

الشرح

هذه الجملة من الآيات هي آخر الاستدلال من القرآن على صفات الله ﷻ، ذكر فيها الشيخ تقي الدين رَحِمَهُ اللهُ صفة النظر إلى وجه الله الكريم، والناظر هم المؤمنون، والمنظور إليه هو الله ﷻ، وقول من قال: صفة النظر يعني: أن الله ﷻ يُرى بالأبصار يوم القيامة، وقد دلت الأدلة من الكتاب والسنة على ذلك، ومن أدلة القرآن هذه الآيات التي ذكرها الشيخ رَحِمَهُ اللهُ، وفي السنة أيضًا إثبات أن الله ﷻ يُرى يوم القيامة.

وهذه الآيات فيها الدلالة على أن الله ﷻ يُرى يوم القيامة، وأن رؤية وجه الله الكريم هي أعلى نعيم أهل الجنة؛ لأنه جعلها الزيادة فقال ﷻ: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ والحسنى هي الجنة، والزيادة هي النظر إلى وجه الله الكريم^(١)، ولما جعل للذين أحسنوا الحسنى،

(١) كما فسرها النبي ﷺ بذلك في الحديث الذي أخرجه مسلم (١٨١) من حديث صهيب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: «إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ يَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: تَرِيدُونَ شَيْئًا أَزِيدُكُمْ؟ فَيَقُولُونَ: أَلَمْ تُبَيِّضْ وُجُوهَنَا، أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ وَتُنَجِّنَا مِنَ النَّارِ؟ =

وعطف عليها الزيادة، دلنا على أن الزيادة هذه نعيم مخصوص، وهو أعلى من نعيم الجنة، وإن كان هو حاصل في الجنة.

ومسألة الرؤية من المسائل التي قررها أهل العلم من أهل السنة، وصنفوا فيها المصنفات^(١) لكثرة المخالفين فيها، والأدلة دلت بوضوح على أن الله ﷻ يُرى بالأبصار في الآخرة، يراه المؤمنون في عرصات القيامة، ويراه المؤمنون متلذذين متنعمين في دار الكرامة دار الحبور والسرور^(٢).

أما الآية الأولى وهي قوله ﷻ: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] سبك الكلام: وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربها،

= قَالَ: فَيَكْشِفُ الْحِجَابَ، فَمَا أُعْطُوا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ ﷻ، ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾.

(١) كتاب «قاعدة في إثبات الرؤية» لشيخ الإسلام ابن تيمية، «رؤية الله» للدارقطني، و«الرؤية» للبيهقي.

(٢) قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ فِي نُونِيَّتِهِ:

وَيَرَوْنَهُ سُبْحَانَهُ مِنْ فَوْقِهِمْ
هَذَا تَوَاتُرٌ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ لَمْ
وَأَتَى بِهِ الْقُرْآنُ تَضْرِيحًا وَتَع
وَهِيَ الزِّيَادَةُ قَدْ أَتَتْ فِي يُونُسَ
وَرَوَاهُ عَنْهُ مُسْلِمٌ بِصَحِيحِهِ
وَهُوَ الْمَزِيدُ كَذَاكَ فَسَّرَ أَبُو
وَعَلَيْهِ أَصْحَابُ الرَّسُولِ وَتَابِعُو
وَلَقَدْ أَتَى ذِكْرُ اللَّقَا لِرَبِّنَا ال
وَلِقَاؤُهُ إِذْ ذَاكَ رُؤْيَتْهُ حَكَى ال
وَعَلَيْهِ أَصْحَابُ الْحَدِيثِ جَمِيعُهُمْ

نَظَرَ الْعِيَانِ كَمَا يُرَى الْقَمَرَانِ
يُنْكِرُهُ إِلَّا فَاسِدَ الْإِيمَانِ
رِيضًا هُمَا بِسِيَاقِهِ نَوْعَانِ
تَفْسِيرُ مَنْ قَدْ جَاءَ بِالْقُرْآنِ
يَرْوِي صُهِيبٌ ذَا بِلَا كِثْمَانِ
بَكْرٍ هُوَ الصَّدِيقُ ذُو الْإِيقَانِ
هُمْ بَعْدَهُمْ تَبَعِيَّةُ الْإِحْسَانِ
رَحْمَنٍ فِي سُورٍ مِنَ الْفُرْقَانِ
إِجْمَاعٍ فِيهِ جَمَاعَةٌ بِبَيَانِ
لُغَةٍ وَعَرَفًا لَيْسَ يَخْتَلِفَانِ

انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (٢/٥٦٧، ٥٦٨).

فقوله: ﴿إِلَى رَبِّهَا﴾ هذا الجار والمجرور متعلق باسم الفاعل «ناظر»؛ لأن القاعدة أن الجار والمجرور - يعني شبه الجملة - يتعلق بالفعل أو بما في معنى الفعل كاسم الفاعل؛ كما في قوله: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ كأنه قال: وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها، فأخبر عن الوجوه بشيئين: أخبر بأنها ناضرة، وأخبر بأنها ناظرة^(١).

والنضرة هي الحسن والبهاء، وأما النظر الذي منه ناظر فهذا هو نظر العين؛ لأنه قال فيه: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣]، وكذلك قوله: ﴿عَلَىٰ الْأَرَاكِ يَنْظُرُونَ﴾ [المطففين: ٢٣] ﴿يَنْظُرُونَ﴾ هنا حذف ما يتعلق به، يعني: حذف ما يُنظر إليه، فالإلى أي شيء ينظرون؟ قال أهل العلم في قوله: ﴿عَلَىٰ الْأَرَاكِ يَنْظُرُونَ﴾ ينظرون إلى كل نعيم، ومن النعيم لذة النظر إلى وجه الله ﷻ^(٢)، فيكون قوله: ﴿يَنْظُرُونَ﴾ يعني: يرون بأبصارهم كل ما يسرهم؛ لأنه من المتقرر أن الحذف يفيد أشياء ومما يفيد التعميم أو الشمول أو عدم الاختصاص.

إذا تقرر هذا فلفظ النظر في القرآن جاء على أنحاء:

القسم الأول: ما جاء في كون النظر غير معدى بحرف جر، (نَظَرَ) هكذا بدون تعدية.

القسم الثاني: أن يُعدى بـ (في)، (نظر في).

القسم الثالث: أن يُعدى بـ (إلى)، (نظر إلى).

ولكل واحد من هذه الاستعمالات معنى خاص، واللازم منها يعني غير المعدى.

(١) انظر: تفسير الطبري (٢٩/١٩١)، وتفسير ابن كثير (٤/٤٥١)، والدر المنثور (٣٥٠، ٣٤٩/٨).

(٢) انظر: تفسير ابن كثير (٤/٤٨٧)، وفتح القدير (٥/٤٠٢)، وتفسير السعدي (ص ٩١٦).

فأما القسم الأول: أن يكون النظر غير معدى بحرف جر، مثل قوله ﷺ: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ﴾ [الزخرف: ٦٦]، يعني: هل ينتظرون، فإذا لم يُعد النظر بحرف (في) ولا بحرف (إلى) فهو بمعنى الانتظار، وكذلك قوله ﷺ: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠]، يعني: هل ينتظرون، وقوله ﷺ في آية سورة يونس: ﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا مِثْلَ أَيَّامِ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِهِمْ قُلْ فَانظُرُوا إِلَىٰ مَعَكُمْ مِمَّنِ الْمُنْتَظَرِينَ﴾ [يونس: ١٠٢]، يعني: ينتظرون.

والقسم الثاني: أن يُعدى النظر بـ (في): ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجْلُهُمْ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، فإذا عُدي النظر بـ (في) يكون النظر بمعنى الرؤية المضممة للاعتبار والتأمل والتفكير.

والقسم الثالث: أن يُعدى النظر بـ (إلى)، فيكون معناه الرؤية البصرية، فقوله ﷺ: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] هذا فيه تعدية النظر بـ (إلى) فتكون (ناظرة) هنا بمعنى رائية: الرؤية البصرية، ويقوي ذلك ويؤكد أنه أضاف النظر إلى الوجوه، وإذا كانت الوجوه هي التي تنظر فمعنى ذلك أن المقصود من النظر الرؤية؛ لأن الوجوه هي محل الرؤية وفيها العينان.

كذلك قوله: ﴿عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ﴾ [المطففين: ٢٣] يعني: يرون، فهنا (ينتظرون) لم يُعد بحرف جر، فعلى ما ذكرنا من القاعدة يكون المعنى: على الأرائك ينتظرون، والاحتمال الثاني: أن يكون المعنى: ينظرون إلى كذا وكذا؛ لأن هذا في سياق ذكر نعيم أهل الجنة، ونعيم أهل الجنة لا يناسبه انتظارهم لما يُنعمون به، بل أهل الجنة إذا اشتهوا شيئاً أتاهاهم فوراً فلا ينتظرون، حتى إن أحدهم ليشتهي الشواء فينظر إلى الطير في سماء الجنة، فيأتيه مشوياً كما يشتهي في لحظة.

إِذَا نَقُولُ هُنَا فِي قَوْلِهِ: ﴿يَنْظُرُونَ﴾ نَعَمْ: هِيَ مُحْتَمَلَةٌ لِلانْتِظَارِ مِنْ حَيْثُ اللفظ؛ لِأَنَّهَا لَمْ تُعَدَّ، لَكِنْ لَا يَنَاسِبُ نَعِيمُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْانْتِظَارَ، وَلِذَلِكَ اسْتَدَلَّ بِهَا الشَّيْخُ هُنَا عَلَى مَسْأَلَةِ الرُّؤْيَا؛ لِأَنَّ ذَلِكَ هُوَ الَّذِي يُنَاسِبُ نَعِيمَ أَهْلِ الْجَنَّةِ.

وقوله ﷻ: ﴿لَّذِينَ أَحْسَنُوا لِحُسْنٍ وَزِيَادَةٍ﴾ [يونس: ٢٦] أَحْسَنُوا يَعْنِي: أَخْلَصُوا لِلَّهِ وَتَابَعُوا سُنَّةَ النَّبِيِّ ﷺ، وَكَانُوا مِنْ أَهْلِ الْإِحْسَانِ، وَلَهُمُ الْحُسْنَى جِزَاءً وَفَاقًا، فَكَمَا أَحْسَنُوا فَلَهُمُ الْحُسْنَى، وَالْحُسْنَى هِيَ الْجَنَّةُ؛ لِأَنَّهَا هِيَ الْبَالِغَةُ فِي الْحَسَنِ نَهَايَةَ الْمَخْلُوقَاتِ، وَهِيَ غَايَةُ النَّعِيمِ مِنَ الْمَخْلُوقَاتِ، وَغَايَةُ الْجَمَالِ مِنَ الْمَخْلُوقَاتِ، وَعَرْشُ الرَّحْمَنِ الْكَرِيمِ الْبَهِيِّ الْجَمِيلِ هُوَ سَقْفُ الْجَنَّةِ.

قَالَ: ﴿وَزِيَادَةٍ﴾، وَالزِّيَادَةُ فَسَرَهَا النَّبِيُّ ﷺ بِأَنَّهَا النَّظَرُ إِلَيَّ وَجْهَ اللَّهِ الْكَرِيمِ؛ كَمَا رَوَاهُ مُسْلِمٌ فِي الصَّحِيحِ^(١)، وَقَوْلُهُ ﷻ: ﴿وَزِيَادَةٍ﴾ يَعْنِي: زِيَادَةً عَلَى الْحُسْنَى، وَالْحُسْنَى جَعَلَهَا جِزَاءً لِلْإِحْسَانِ، وَأَمَّا الزِّيَادَةُ هَذِهِ - وَهِيَ لَذَّةُ النَّظَرِ إِلَى وَجْهِ اللَّهِ الْكَرِيمِ - فَإِنَّهُ لَا يَنَالُهَا الْعَبْدُ الْبَتَّةَ بِسَبَبٍ مِنَ الْأَسْبَابِ إِلَّا بِفَضْلِ اللَّهِ ﷻ وَرَحْمَتِهِ، هُوَ ﷻ الَّذِي تَفَضَّلَ عَلَى عِبَادِهِ بِذَلِكَ.

الْحُسْنَى التَّوْحِيدُ وَالْأَعْمَالُ الصَّالِحَةُ هِيَ سَبَبُ دُخُولِ الْجَنَّةِ، وَالْجَنَّةُ يَدْخُلُهَا الْعَبْدُ بِرَحْمَةِ اللَّهِ ﷻ، وَأَمَّا الزِّيَادَةُ فَهِيَ مُحَضُّ فَضْلِ اللَّهِ ﷻ وَكَرَمِهِ وَمَنْتِهِ عَلَى عِبَادِهِ بِهَذَا النَّعِيمِ الْمَقِيمِ بِالنَّظَرِ إِلَى وَجْهِ اللَّهِ الْكَرِيمِ؛ لِهَذَا قَالَ اللَّهُ ﷻ: ﴿وَزِيَادَةٍ﴾، يَعْنِي: زِيَادَةً عَلَى أَجْرِ عَمَلِهِمْ؛ لِأَنَّهُ ﷻ قَالَ فِي سَبَبِ دُخُولِ الْجَنَّةِ: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٣٢]، فَهَذَا جِزَاءٌ لَهُمْ وَأَعْمَالُهُمْ سَبَبٌ فِي ذَلِكَ، وَأَمَّا الزِّيَادَةُ فَهِيَ كَرَمٌ مِنَ اللَّهِ ﷻ.

(١) سبق تخريجه (ص ٤٦٣).

وفي قوله ﷺ: ﴿لَمْ مَّا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ [ق: ٣٥] فُسِّرَ قوله: ﴿وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ بأنه النظر إلى وجه الله الكريم^(١)؛ كما في الآية السالفة.

إذا تقرر ذلك فهذه الآيات فيها إثبات رؤية المؤمنين لله ﷻ؛ لأنها جميعاً في أهل الإيمان، وأما الكفار والمنافقون فهم محجوبون عن رؤية الله ﷻ قال ﷺ: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥] قال الشافعي وغيره: «لما حُجِبَ أهل الكفر عن رؤيته دل على أن أهل الإيمان لا يُحجبون»^(٢)، وأهل السنة يثبتون الرؤية ويقولون: رؤية الناس لربهم ﷻ في العرصات وفي الجنة بقوة يجعلها الله ﷻ في أعينهم تناسب مقام الرؤية، وأما في الدنيا فإنه لا يمكن لأحد أن يقوى بصره على رؤية الله ﷻ.

ولما سأل موسى الكليم ربه الرؤية، قال الله ﷻ له: ﴿أَنْ تَرِنِي﴾ يعني: في الدنيا ﴿وَلَكِنْ أَنْظِرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانُهُ فَسَوْفَ تَرِنِي﴾ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعْقًا﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وفي تفاسير السلف قالوا: ما تجلى الله ﷻ للجبل إلا كقدر الخنصر، فجعل الجبل دكاً، وخر موسى صعقاً، وساخ الجبل^(٣)، ففي الدنيا لا يمكن لأحد أن يرى الله ﷻ.

(١) انظر: تفسير الطبري (١٧٥/٢٦)، وتفسير ابن أبي حاتم (٣٣١٠/١٠)، وتفسير ابن كثير (٢٢٩/٤)، وفتح الباري (٤٣٣/١٣)، والدر المنثور (٦٠٥/٧).

(٢) انظر: أحكام القرآن للإمام الشافعي (٤٠/١)، والرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد ابن حنبل (ص ٣٤)، وحلية الأولياء (١١٧/٩)، واعتقاد أهل السنة (٤٦٨/٣)، والاعتقاد للبيهقي (ص ١٢٢)، وتفسير ابن كثير (١٦٢/٢).

(٣) أخرج الترمذي (٣٠٧٤)، وأحمد في المسند (١٢٥/٣)، وابن أبي عاصم في السنة (٦٣٠/٢)، والطبري في تفسيره (٥٣/٩)، وابن أبي حاتم في تفسيره (١٥٥٩/٥)، وابن عدي في الكامل (٢٦٠/٢)، وابن بطة في الإبانة (٣٤٣/٣)، والحاكم في المستدرک (٣٠/٢)، والضياء المقدسي في المختارة =

والنبي ﷺ ليلة أُسري به أيضاً لم ير الله ﷻ، وإنما رأى نوراً هو الحجاب، والله ﷻ هو النور وحجابه النور، وسئل النبي ﷺ: هل رأيت ربك؟ فقال: «رَأَيْتُ نُورًا»، وفي رواية أخرى قال: «نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ»^(١)، يعني: ثمَّ نور كيف أراه، وهذا النور هو الحجاب الذي جاء في الحديث: «حِجَابُهُ النُّورُ، لَوْ كَشَفَهُ لَأَحْرَقَتْ سُبْحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ»^(٢)، وبصر الله ﷻ ليس له نهاية، فمعنى ذلك أنه لو كشفه لاحترق كل شيء، - جل ربنا وتعالى وتقدس وتعظم -.

فإذا الرؤية عند أهل السنة لا تكون في الدنيا ولا في البرزخ، وإنما هي يوم القيامة بقوة يجعلها الله ﷻ في أعين المؤمنين فيرونه، وهذه الرؤية رؤية من غير إحاطة؛ لأن الله ﷻ لا يُحاط به، قال ﷻ: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، يعني: لا تُحيط به الأبصار، وكيف يحيط به البصر والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة ﷻ، فكيف بمخلوق واحد على أرض الله ﷻ؟

إذاً نقول بامتناع رؤية أحد لله ﷻ في الدنيا.

أما المخالفون لأهل السنة فهم ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: تزعم أن الرؤية ممكنة في الدنيا وفي الآخرة،

وهؤلاء هم الصوفية ومن نحا نحوهم؛ كقول رابعة العدوية^(٣) - وهي

= (٥٤/٥) من طريق حماد بن سلمة عن ثابت البناني عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي ﷺ قرأ هذه الآية ﴿فَلَمَّا بَلَغَ لُبُّهُ لُجْجًا جَعَلَهُ دَكًّا﴾ أشار حماد ووضع إبهامه على مفصل الخنصر قال فساخ الجبل ﴿وَحَرَ مُوسَى صَعْقًا﴾.

(١) أخرجه مسلم (١٧٨) من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

(٢) أخرجه مسلم (١٧٩) من حديث أبي موسى رضي الله عنه.

(٣) هي أم عمرو رابعة بنت إسماعيل البصرية، العابدة الزاهدة، قيل عاشت ثمانين

سنة، وتوفيت سنة ثمانين ومائة.

منسوبة لهم - حيث تقول في حب الله ﷻ^(١):

أَحِبُّكَ حُبِّينِ حُبَّ الْهَوَى وَحُبًّا لِأَنَّكَ أَهْلٌ لِدَاكَ
فَأَمَّا الَّذِي هُوَ حُبُّ الْهَوَى فَشُغْلِي بِذِكْرِكَ عَمَّنْ سِوَاكَ
وَأَمَّا الَّذِي أَنْتَ أَهْلٌ لَهُ فَكَشْفُكَ لِي الْحُجْبِ حَتَّى أَرَكَ
فَلَا الْحَمْدُ فِي ذَا وَلَا ذَاكَ لِي وَلَكِنْ لَكَ الْحَمْدُ فِي ذَا وَذَاكَ

وكل واحد منهم يزعم أنه رأى الله ﷻ في اليقظة، وهذا باطل؛ وذلك لأن الرؤية حُجبت عن موسى ﷺ، وقال ﷺ لموسى ﷺ كما في آية سورة الأعراف: ﴿لَنْ تَرِنِّي وَلَكِنْ نُنْظِرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِّي﴾ [الأعراف: ١٤٣]، فنقول: الله ﷻ لا يرى في الدنيا في اليقظة^(٢)، أما في المنام فأهل السنة يثبتون إمكان رؤية الله ﷻ في المنام، ورؤيته في المنام ﷻ ليست على صورته التي هو عليها ﷻ؛ لأن هذه لا يمكن لأحد أن يراه فيها، وإنما قالوا: يراه الرائي على قدر إيمانه؛ لأن الرؤية يكون المقصود بها رؤية من يُؤْمَنُ به؛ فإن كان إيمانه

= انظر: صفة الصفوة (٢٧/٤)، ووفيات الأعيان (٢٨٥/٢)، والوافي بالوفيات (٢٧/١٤)، وسير أعلام النبلاء (٢٤١/٨)، والعبر (٢٧٨/١).

(١) انظر: حلية الأولياء (٣٤٨/٩)، ونفح الطيب (٣٢٥/٥)، وصفة الصفوة (٤/٣٧٥، ٤٤٠).

(٢) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ فِي مجموع الفتاوى (٣٣٥/٢): «وقد اتفق أئمة المسلمين على أن أحداً من المؤمنين لا يرى الله بعينه في الدنيا، ولم يتنازعوا إلا في النبي ﷺ خاصة، مع أن جماهير الأئمة على أنه لم يره بعينه في الدنيا، وعلى هذا دلت الآثار الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ والصحابة وأئمة المسلمين، ولم يثبت عن ابن عباس ولا عن الإمام أحمد وأمثالهما أنهم قالوا: إن محمداً رأى ربه بعينه، بل الثابت عنهم إما إطلاق الرؤية وإما تقييدها بالفؤاد». اهـ.

وانظر: مجموع الفتاوى (٥٠٩/٦).

قويًا رأى صورة حسنة؛ كما رأى النبي ﷺ ربه في أحسن صورة، قال ﷺ: «رَأَيْتُ رَبِّي الْبَارِحَةَ فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ»^(١)، وقوله: «فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ»؛ لأنه ﷺ أكمل المؤمنين إيمانًا.

وهذا من جهة الإمكان، والإمكان لا يدل على تكرار الوقوع، لكن قد يحصل، فقد يرى الرائي رؤيا قبيحة فيكون ذلك دالًّا على ما في نفسه، ونحو ذلك، وهذه لا تُسمى رؤية لله ﷻ، وإنما يرى ما يتمثل له إيمانه فيه، وليس هذا محل بحث الرؤية في المنام؛ لأنها ليست رؤية إلى ذات الله ﷻ، وإنما هي شيء آخر، ضَرْبٌ لِلْأَمْثَالِ يَأْذَنُ اللَّهُ ﷻ بِهَا لِحِكْمَةٍ^(٢).

(١) هو قطعة من حديث اختصام الملائكة الأعلیٰ، ولا بن رجب رسالة في شرحه اسمها: «اختيار الأولى في شرح حديث اختصام الملائكة الأعلیٰ»، أخرجه الترمذي (٣٢٣٥)، وأحمد في المسند (٢٤٣/٥)، وأبو يعلى في مسنده (٤/٤٧٥)، والطبراني في الكبير (٢١٦، ٢٩٠) من حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه. وقال الترمذي عقبه: «هذا حديث حسن صحيح سألت محمد بن إسماعيل يعني البخاري عن هذا الحديث فقال: هذا حديث حسن صحيح، وقال: هذا أصح من حديث الوليد بن مسلم، يعني: حديث عبد الرحمن بن عائش الحضرمي قال الترمذي: وعبد الرحمن بن عائش لم يسمع من النبي ﷺ. اهـ. وفي الباب من حديث ابن عباس، وأبي هريرة، وابن عمر، وأنس، وعبد الرحمن بن عائش الحضرمي، وعمران بن حصين، وأبي رافع، وأبي أمامة، وثوبان عن النبي ﷺ وقد أخرج الدارقطني الحديث برواياته المختلفة في كتابه رؤية الله (ص ١٦٧ - ١٩١)، وروى جملة منها ابن أبي عاصم في السنة (٢٠٣/١)، وصححه الألباني بطرقه في ظلال الجنة.

(٢) قال شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (٣٣٦/٢): «والناس في رؤية الله على ثلاثة أقوال: فالصحابية والتابعون وأئمة المسلمين: على أن الله يُرى في الآخرة بالأبصار عيانًا، وأن أحدًا لا يراه في الدنيا بعينه، لكن يُرى في المنام، ويحصل للقلوب من المكاشفات والمشاهدات ما يناسب حالها، ومن الناس من تقوى مشاهدة قلبه حتى يظن أنه رأى ذلك بعينه، وهو غلط، =

الطائفة الثانية: تقابل الصوفية، وهي: طوائف الخوارج والمعتزلة ومن شابههم من الذين يقولون: إن رؤية الله ﷻ لا يمكن أن تكون لا في الدنيا ولا في الآخرة، قالوا: إن معنى قوله ﷻ: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣] يعني: منتظرة، والنظر يأتي بمعنى الانتظار.

والجواب عليه بما سبق من التفصيل في معنى النظر. من أن النظر ينقسم إلى ثلاثة أقسام، وما ذكره باطل وممتنع؛ لأن النظر هنا عُدِي بـ (إلى)، وذكر محل النظر وهو الوجه، فلا يمكن أن يكون بحال بمعنى الانتظار.

قالوا: وأما قوله: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا لِمُتَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] فتفسير الزيادة بأنها النظر إلى وجه الله الكريم هذا من الآحاد، والآحاد لا تُقبل في العقيدة، وإنما الزيادة هنا هي نعيم يزيدهم الله ﷻ هكذا زعموا - وقالوا: ومن الأدلة على ذلك: قوله ﷻ: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] والإدراك بمعنى الرؤية، فقوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ﴾ يعني: لا تراه الأبصار، وهذا عام يشمل الدنيا والآخرة.

والجواب عن ذلك أن نقول: إن قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ﴾ الإدراك ليس بمعنى الرؤية في اللغة، وإنما الإدراك بمعنى الإحاطة؛ كما في قوله ﷻ: ﴿فَلَمَّا تَرَأَ الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَبُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرِكُونَ﴾ [الشعراء: ٦١]، فهو أثبت أن الجمعيين قد رأى بعضهم بعضا بقوله: ﴿فَلَمَّا تَرَأَ الْجَمْعَانِ﴾، ثم قال: ﴿قَالَ أَصْحَبُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرِكُونَ﴾، فدل على أن معنى الإدراك غير الرؤية، ومعنى قولهم: ﴿إِنَّا لَمُدْرِكُونَ﴾ يعني: إنا لمحاط بنا. فقوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ﴾ يعني: لا تحيط به الأبصار، وهذا مقطوع به - تبارك ربنا وتعظيم -.

قالوا: وحينما سأل موسى ﷺ ربه وقال: ﴿رَبِّ ارْنِيْ اَنْظُرْ اِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] فقال الله ﷻ: ﴿لَنْ تَرِنِيْ﴾ [الأعراف: ١٤٣] وهذا يشمل الدنيا والآخرة؛ لأن (لن) تفيد تأييد النفي مطلقاً، يعني: أن ما بعدها منفي إلى الأبد ما لم يأت استثناء.

والجواب أن هذا غلط في باب النحو، وغلط على العربية؛ ولهذا قال ابن مالك رَحِمَهُ اللهُ فِي الكافية الشافية^(١):

وَمَنْ رَأَى النِّفْيَ بِلَنْ مُؤَبَّدَا فَقَوْلُهُ ارْدُدْ وَخِلَافُهُ فَاغْضُدَا
(مَنْ رَأَى النِّفْيَ بِلَنْ) - وهم المعتزلة - (فَقَوْلُهُ ارْدُدْ)؛ لأنه لا يُعرف
عن العرب ذلك، (وَسِوَاهُ فَاغْضُدَا)؛ لأن «لن» لا تدل على النفي المؤبد
- كما ذكر ذلك ابن هشام^(٢) في «المغني» - ودليل ذلك من القرآن
أن الله ﷻ أخبر عن مريم أنها قالت: ﴿فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ اِنْسِيًّا﴾ [مريم: ٢٦]،
فلو كانت ﴿فَلَنْ﴾ تدل على النفي المؤبد لم يكن التقييد بقولها:
﴿الْيَوْمَ﴾ له معنى، فقوله ﷻ: ﴿فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ اِنْسِيًّا﴾ [مريم: ٢٦]
ظاهر في الدليل من أَنَّ ﴿فَلَنْ﴾ لا تقتضي التأبيد؛ كما قال
ابن مالك رَحِمَهُ اللهُ.

المقصود من هذا أنهم استدلوا بهذه الأدلة على هذا النحو،

(١) انظر: شرح الكافية الشافية (٢/ ١٠٥).

(٢) هو جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن أحمد بن هشام الأنصاري الحنبلي، النحوي العلامة، برع في العربية، ففاق أقرانه بل الشيوخ، وصنف مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، اشتهر في حياته وأقبل الناس عليه، وقد كتب عليه حاشية وشرحاً لشواهد، وشرح ألفية ابن مالك، ومن شعره:
وَمَنْ يَضْطَبِّرِ لِلْعِلْمِ يَظْفَرُ بِنَيْلِهِ وَمَنْ يَخْطِبِ الْحَسَنَاءَ يَضِرُّ عَلَى الْبَذْلِ
وُلِدَ سَنَةَ ثَمَانَ وَسَبْعِمِائَةٍ، وَتَوَفِيَ سَنَةَ اثْنَيْنِ وَسِتِّينَ وَسَبْعِمِائَةٍ.
انظر: الوفيات (٢/ ٢٣٤)، وشذرات الذهب (٦/ ١٩١، ١٩٢).

ويوردون شواهد على ذلك، وفي هذا الزمن بخصوصه يتبنى مسألة الرؤية بقوة «الإلأاضية»، ويدعون الناس إلى ذلك، ويقيمون الأدلة على ما زعموا، والأدلة التي يستدلون بها عند التحقيق والنظر والعلم كلها ساقطة لا تصلح للاعتماد ولا الاعتضاد أصلاً؛ لنفي دلالاتها التي زعموها.

وأيضاً من أدلة المعتزلة على نفي الرؤية قولهم: إن الرؤية لا يمكن أن تكون إلا إلى جهة، والجهة ممتنعة في حق الله ﷻ؛ لأنه إذا كان ﷻ في جهة فمعنى ذلك أنه متحيز، فإذا كان متحيزاً فمعناه أنه شبيه بالأجسام، وهذا باطل؟ فقالوا: نفي الرؤية لأجل هذا.

والجواب: أن هذا القول صحيح من جهة أن الرؤية لا تكون إلا في جهة، ولكن كون الجهة من صفة الأجسام هذا مبني على تشبيههم الحال بالحال، والله ﷻ نثبت له العلو، والعلو أحد الجهات، فهو ﷻ في العلو، والناس يرونه وهو ﷻ عالٍ عليهم بذاته ﷻ، وأما التحيز فهو منفي؛ لأن الرؤية معها عدم الإحاطة، وعدم الإحاطة بسبب أن الله ﷻ بكل شيء محيط، لا يحيط البشر به وهو ﷻ محيط بهم ﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾ [فصلت: ٥٤] ﷻ.

الطائفة الثالثة: الأشاعرة والماتريدية قالوا: نثبت الرؤية كما دلت عليه الأدلة من الكتاب والسنة، فنثبت أن الله ﷻ يرى، ولكن الرؤية إما أن تكون إلى جهة أو إلى غير جهة، فإذا كانت إلى جهة اقتضى ذلك التحيز، فمنع ذلك ونقول: الرؤية تكون إلى غير جهة، وذلك بإدراك يُجعل في العين.

إذاً عندهم إثبات الرؤية إلى غير جهة - وهذا غير معقول - مع سلب البصر، تلك الرؤية عندهم: جعلوا الرؤية إدراكاً يكون في العين، يعني: أن العين لا تنظر، ولكن الله ﷻ يخلق إدراكاً في العين لذلك.

وهذا القول باطل أيضاً؛ لأن الله ﷻ جعل الرؤية للوجوه في

قوله: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، والنبي ﷺ نظر إلى القمر ليلة البدر فقال: «إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا تَرُونَ هَذَا الْقَمَرَ، لَا تَضَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ»^(١)، وقوله: «كَمَا» تشبيه للرؤية بالرؤية وليس تشبيهها للمرئي بالمرئي، وتشبيه الرؤية بالرؤية يعني:

أولاً: أن رؤيتكم للقمر ليلة البدر فيها أن الرؤية بالبصر.

ثانياً: أن الرؤية لمن هو عالٍ عليكم «إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا تَرُونَ هَذَا الْقَمَرَ».

ثالثاً: أنه لا يزدحم الناس في رؤيته بل يراه المؤمنون جميعاً، حيث قال: «لَا تَضَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ»، وسيأتي الكلام على هذا الحديث في قسم السنة - إن شاء الله تعالى -.

وقولهم: إن ثم رؤية إلى غير جهة. هذا غير معقول؛ ولهذا المعتزلة أحذق. فقالوا: ليس ثم رؤية إلا إلى جهة، فإذا أثبت الرؤية فأثبتوا الجهة. وهذا الكلام صحيح، فإذا أثبتت الرؤية فتثبتت الجهة، ولكن الجهة مجملة، أي جهة؟ نقول: هي جهة العلو؛ لأن العلو ثابت لله ﷻ، قال ﷻ: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: ١٠]، هذا ملخص ما في هذا البحث.

قال ﷻ بعد ذلك: ﴿وَهَذَا الْبَابُ فِي كِتَابِ اللَّهِ كَثِيرٌ﴾، ويعني بهذا الباب: باب الصفات أو باب الإيمان بالله ﷻ على وجه العموم، ومن أراد الهدى أخذ الإيمان من القرآن، فإن ذلك في القرآن كثير من جهة آيات الصفات، وآيات الغيبات، والأسماء، والأفعال، والجنة والنار، والصراط والميزان وأمور الإيمان كلها في كتاب الله ﷻ.

قال: ﴿مَنْ تَدَبَّرَ الْقُرْآنَ طَالِبًا لِلْهُدَى مِنْهُ﴾، فإن تدبر القرآن واجب؛

(١) أخرجه البخاري (٥٥٤)، ومسلم (٦٣٣) من حديث جرير بن عبد الله رضي الله عنه.

لأن الله ﷻ حث عليه وأمر به^(١)، وقال ﷻ: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرَاتِ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: ٢٤]، دلت الآية على أن من لم يتدبر القرآن، فإن على قلبه قفلاً، وقال: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرَاتِ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وقال ﷻ: ﴿أَلَمْ يَذَكِّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ﴾ [المؤمنون: ٦٨]، وقال ﷻ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُذَكِّرَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤]، وقال الله ﷻ: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣] وقال ﷻ: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]، ونحو ذلك من الآيات.

فإذا القرآن عربي يفهم عن طريق هذا اللسان، والله ﷻ حث على تدبره بل وأمر بذلك، ﴿فَمَنْ تَذَكَّرَ الْقُرْآنَ طَالِبًا لِلْهُدَى مِنْهُ؛ تَبَيَّنَ لَهُ طَرِيقُ الْحَقِّ﴾، وقول الشيخ رحمه الله: ﴿طَالِبًا لِلْهُدَى مِنْهُ﴾ يدل على أن من الناس من يتدبر القرآن ولكن ليس على طلب الهدى منه، وإنما لطلب التأويل والاعتساف والتحريف، وهذا حاصل عند أهل الأهواء المضلة، فإن المعتزلة منهم من تدبر القرآن لكن لا لطلب الهدى، ولكن لطلب صرف وجوه الآيات عن ظاهرها وعن حقائقها إلى تأويلات باردة وتحريفات زائغة.

﴿فَمَنْ تَذَكَّرَ الْقُرْآنَ طَالِبًا لِلْهُدَى مِنْهُ، تَبَيَّنَ لَهُ طَرِيقُ الْحَقِّ﴾، وهذا واجب أن يتدبر القرآن لأخذ الهدى منه؛ لأن القرآن جعله الله ﷻ هادياً للتي هي أقوم، قال ﷻ: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، وقوله: ﴿لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ هذا عام يشمل العقيدة: يعني يشمل الأخبار والأحكام، ففي باب الأخبار القرآن يهدي للتي هي أقوم، وفي

(١) قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

فَتَذَكَّرِ الْقُرْآنَ إِنْ رُمْتَ الْهُدَى فَالْعِلْمُ تَحْتَ تَذَكُّرِ الْقُرْآنِ
انظر: النونية مع شرحها لابن عيسى (١/٣١٥).

باب الأحكام القرآن يهدي للتي هي أقوم، فمن أراد الهدى فهو في كتاب الله ﷻ، ومن أراد إصلاح النفس فهو في القرآن، ومن أراد بيان الإيمان فهو في القرآن، ومن أراد الأحكام فهي في القرآن، والسنة مبينة للقرآن وشارحه له ودالة عليه ومفسرة له؛ كما قال الله ﷻ: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤].

وهذه الجمل الأخيرة التي ذكرها الشيخ للدلالة على شيء، وهو أن أهل الباطل الذين خالفوا طريقة القرآن إنما أخذوا طريقتهم من أقوال أهل الكلام، ومن أقوال المناطق، ومن أقوال اليونان، واليونان أثروا في صياغة ذهن الناظرين في العقائد؛ لأن اليونان جاءوا بالفلسفة، والمنطق من الفلسفة، والفلسفة على قسمين:

* قسم فيه إصلاح للعقل كما يزعمون.

* وقسم فيه إصلاح للنفس.

أصحاب إصلاح العقل وضعوا القوانين التي بها تُعرف حقائق الأشياء، وَيَسْلَمُ بها المنطق والعقل من الخطأ، وأصحاب إصلاح النفس هؤلاء يقال لهم: الإشرافيون اتباع أفلوطين الإسكندراني، هذا جعل الفلسفة لإصلاح النفس، وطائفة كأرسطو وأفلاطون.. إلى آخره، جعلوها لإصلاح العقل.

هاتان المدرستان دخلتا على البلاد الإسلامية لما تُرجمت الكتب اليونانية، فمن أهل الإسلام من أراد إصلاح عقله عن هذا الطريق فنتج أنهم وجدوا أشياء مصادمة للنصوص، فأرادوا ألا يخرجوا من الإسلام فيقبلوا ما جاء به أولئك من العقول الصحيحة - لأن اليونان كانوا يمدحون كثيراً - ويأخذون بما جاء في الشريعة، فنتج من هذا الخليط ما يسمى علم الكلام.

والإشرافيون تُرجمت كتبهم ودخلت في بلاد الإسلام، وكان أناس

ينظرون في هذه الكتب، ونتج من نظرهم أن وجدوا تلك الطريقة - طريقة الإشراقيين في إصلاح النفس - التي تخالف طريقة أهل الإسلام، فأخذوا منها بما لا يُخالف عندهم طريقة أهل الإسلام، فنتج من هذا الخليط التصوف، وهذا كله نشأ عن طريق دخول تلك الأفكار اليونانية إلى بلاد المسلمين.

ولهذا الشيخ رحمه الله نبه إلى هذا الأصل بقوله: {مَنْ تَدَبَّرَ الْقُرْآنَ طَالِبًا لِلْهُدَى مِنْهُ؛ تَبَيَّنَ لَهُ طَرِيقُ الْحَقِّ}، فطريقة أهل الكلام في إثبات وجود الله أخذوها من المناطقة وليس من القرآن، وهي طريقة مختلفة، فأولئك يثبتون وجود الله عن طريق حدوث الأعراض، والقرآن يثبت وجود الله ﷻ عن طريق افتقار الإنسان، وأنه لم يصنع شيئاً لنفسه، قال ﷻ: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاهُ مِن تُرَابٍ﴾ الآية [الحج: ٥]، فطريقة إصلاح النفس عند هؤلاء شيء وما في القرآن شيء آخر، وهؤلاء ترهبوا، والله ﷻ قال: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ﴾ [الحديد: ٢٧]، فهم قصدوا من إشراق النفس أن المرء يصل بتربية النفس إلى رؤية الله ﷻ، فدخلت على المسلمين بذلك.

وهذا بحث طويل يسمى صلة التفكير الإسلامي بالفكر اليوناني عند كثير من الباحثين.

وبهذا تنتهي من القسم الأول وهو ذكر الآيات الدالة على الصفات، وشيخ الإسلام أطال في هذه الآيات ولم يستوعب؛ لأنه مختصر لأجل أن يثبت هذا الباب؛ لأن هذا الباب ضل فيه كثير من المخالفين.

وسياتي إن شاء الله القسم الثاني - قسم السنة - وسيكرر الكلام على الصفات أيضاً التي ثبتت في السنة، ومنها الصفات التي سبق إيضاحها؛ لهذا سنذكر شرحاً وجيزاً فيها، وسنحيل على ما سبق شرحه

من أصل الصفات؛ لأن إيضاح الواسطية قد يكون إيضاحًا تفصيليًا وقد يكون إيضاح مباحث، وهكذا كتب الاعتقاد.

فالإيضاح التفصيلي: أن نأخذ كل آية: تفسيرها، وما يتعلق بها من مباحث، ومن مباحثها إثبات الصفة التي فيها.

والطريقة الإجمالية: - على طريقتنا -: أن نأخذ مجموع الآيات ومراد الشيخ من الاستدلال بها وما تضمنته من الصفات أو من الإيمان، ثم نعرض المبحث بشكل عام. والله أعلم.



فهرس الجزء الأول

الموضوع	الصفحة
* مقدمة الناشر	٦
* مقدمة الشارح	٩
سبب كتابة هذه العقيدة	١٠
عناية أهل العلم بها	١٠ - ١١
نبذة مختصرة عما تضمنته هذه العقيدة	١١
أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة	١٢
بيان أفضل شروحها	١٣
ما تميزت به كتابات شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ	١٤
بداية المعتقد	
- بيان معنى البسمة	١٧
- شرح معنى الحمد	١٩
- جماع موارد الحمد	١٩ - ٢٢
- المراد بالهدى ودين الحق	٢٣
- معنى (كفى بالله شهيداً)	٢٣
- معنى الشهادة	٢٦
- ركننا كلمة التوحيد	٢٧
- معنى كلمة التوحيد	٢٩
- تفاسير المتكلمين للإله وبيان الصواب فيها	٣٠
- إعراب (لا إله إلا الله)	٣١
- أنواع ادعاء الشريك	٣٤
- أقسام التوحيد الثلاثة	٣٥

الموضوع

الصفحة

- الرد على من أنكر تقسيم التوحيد إلى أنواعه الثلاثة ٣٥ - ٣٧
- تقسيم آخر لأنواع التوحيد ٣٩
- معنى شهادة أن محمدًا رسول الله ٤٠
- الفرق بين النبي والرسول لغة واصطلاحاً ٤٠
- معنى صلاة الله ﷻ على نبيه ﷺ ٤٧
- أقوال العلماء في حكم الصلاة على النبي ﷺ ٤٧
- المراد بالآل ٥١
- معنى (أما بعد) ٥٣
- المراد بالفرقة الناجية ٥٤
- الكلام على حديث الافتراق ٥٤
- أجوبة شيخ الإسلام عما وجه إليه من الأسئلة في مجلس المحاكمة ٥٧
- المراد بقيام الساعة ٥٨
- شرح المراد بأهل السنة والجماعة ٥٩
- إطلاقات أهل السنة ٥٩
- استعمال السلف للفظ (الجماعة) والأحاديث الواردة فيها ٦٠
- الأقوال في تفسير الجماعة ٦١
- الرد على من يقول: (طريقة السلف أسلم، وطريقة الخلف أعلم وأحكم) ... ٦٨ - ٦٩
- الكلام على أركان الإيمان عند أهل السنة والجماعة ٧٠
- مبحث في معنى الإيمان لغة وشرعاً ٧٢
- معنى الإيمان بالله ﷻ ٧٧
- معنى الإيمان بالملائكة ومراتبه ٧٩
- أنواع الملائكة ٨١ - ٨٣
- معنى الإيمان بالكتب ٨٣
- معنى الإيمان بالرسول ٨٤
- معنى الإيمان باليوم الآخر ٨٥
- معنى الإيمان بالقدر ومراتبه ٨٦
- أصول الإيمان عند المعتزلة ٨٨

- ٨٨ - الأصول عند الرافضة
- ٨٩ - الإيمان بصفات الله ﷻ
- ٩٠ - ما يوصف الله ﷻ به على أقسام
- ٩٢ - قواعد مهمة في باب الأسماء والصفات
- ١٠٥ - ظاهر النص ينقسم إلى ظاهر إفرادي وظاهر تركيبي وبيان ذلك
- ١٠٩ - انقسام الحقيقة إلى حقيقة إفرادية وحقيقة تركيبيّة
- ١١٢ - بيان معنى التحريف وأقسامه
- ١١٩ - بيان معنى التعطيل وأقسامه
- ١٢٢ - بيان معنى التكيف وكيفيته
- ١٢٤ - بيان معنى التمثيل
- ١٢٨ - الفرق بين طريقة أهل السنة في الإثبات والنفي وطريقة أهل البدع
- ١٢٨ - الكلام على الكاف في قوله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾
- ١٣٢ - الفرق بين المشابهة والمماثلة
- ١٣٤ - أقسام المشابهة ثلاثة
- ١٣٧ - معنى الإلحاد لغة واصطلاحاً
- ١٤١ - بيان المراد بالسمي والكفو والند
- ١٤٢ - إبطال قياس الخالق على المخلوق
- ١٤٣ - إبطال دعوى المجاز والتأويل والصفات
- ١٤٦ - بيان أن رسل الله تعالى صادقون مصدقون
- ١٤٧ - المراد بالذين قالوا على الله ما لا يعلمون
- ١٤٨ - شرح قوله ﷻ: ﴿سُبْحَنَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾
- ١٤٩ - موارد التسييح في الكتاب والسنة خمسة
- ١٥٠ - بيان معاني العزة الثلاثة
- ١٥٢ - أنواع السلامة
- - من عقيدة أهل السنة: الجمع بين النفي والإثبات في وصفه ﷻ، وبيان أن
النفي عندهم يكون مجملاً، والإثبات مفصلاً، والنفي المحض لا يثبت كملاً ...
- ١٥٥ - بيان طريقة أهل البدع في النفي والإثبات
- ١٥٧ -

الموضوع

الصفحة

- ١٦١ الكلام على سورة الإخلاص وفضلها
- ١٦٦ مسألة تفاضل كلام الله ﷻ
- ١٦٩ ما روي في سبب نزول سورة الإخلاص
- ١٧٢ كلام المفسرين في معنى (الصمد)
- ١٧٦ بيان معنى قوله ﷻ: ﴿لَمْ يَكِدْ وَلَمْ يُؤَلَدْ ﴿٢﴾ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾
- ١٨١ الكلام على تفسير آية الكرسي وفضلها
- ١٨٣ معنى اسم الله ﷻ (الحي)
- ١٨٦ معنى اسم الله ﷻ (القيوم)
- ١٩٠ - ١٨٨ مبحث في الشفاعة وشروطها وأنواعها
- ١٩٠ إثبات صفة العلم لله ﷻ
- ١٩٢ الكلام على الكرسي ومعناه والرد على من فسره بالعرش أو بالعلم
- ١٩٧ بيان أنواع العلو الثابتة لله ﷻ والرد على المؤولة
- ١٩٨ ذكر بعض فوائد آية الكرسي
- ٢٠١ معنى اسمه ﷻ (الأول)، و(الآخر)
- ٢٠٤ معنى اسم الله ﷻ (الظاهر)، و(الباطن)
- ٢٠٩ معنى التوكل
- ٢١٠ كلام أهل العلم فيمن قال: (توكلت على الله ثم عليك)
- ٢١٤ - ٢١٢ اسم الله ﷻ (الحكيم) وما يشمله من معان
- ٢١٥ معنى اسم الله ﷻ (الخير)
- ٢١٧ الأدلة على إثبات صفة العلم لله تعالى والرد على المبتدعة
- ٢١٨ تنبيه لما وقع في كتاب الحيدة لعبد العزيز الكناني
- ٢٢٠ الكلام على قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾
- ٢٢٣ إثبات دخول التعليل في أفعال الله تعالى القدرية والشرعية
- ٢٢٣ معنى اسم الله ﷻ (القدير)
- ٢٢٤ أنواع تعلق القدرة عند الأشاعرة: صلوحى وتنجزى
- ٢٢٥ - ٢٢٤ قول القائل: (والله على ما يشاء قدير)
- ٢٢٦ معنى الإحاطة

الموضوع

الصفحة

- ٢٢٧ الكلام على اسم الله ﷻ (الرزاق)
- ٢٢٨ الكلام على اسم الله ﷻ (المتين)
- ٢٣١ الكلام على إثبات السمع والبصر لله ﷻ والرد على المؤولة
- ٢٣٦ إثبات المشيئة والإرادة لله ﷻ
- ٢٣٧ انقسام الإرادة إلى كونية وشرعية
- ٢٤٩ - ٢٥٠ جهات الإرادة عند الأشاعرة (صلوحية وتنجزية)
- ٢٥٠ معنى الإرادة عند أهل السنة والجماعة
- ٢٥٢ أقوال الناس في صفة الإرادة
- ٢٥٤ إرادة الله ﷻ لها جهتان
- ٢٥٨ الكلام على إثبات صفة المحبة والمودة لله والرد على من ينفيهما
- ٢٦١ أقوال الناس في صفة المحبة والمودة
- ٢٦٥ الكلام على قوله ﷻ: ﴿وَأَقْسَطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾
- ٢٦٨ الكلام على قوله ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾
- ٢٧٠ الكلام على قوله ﷻ: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ﴾
- الكلام على قوله ﷻ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقْتُلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَانَهُمْ
- ٢٧٢ بُنِينَ مَرْصُوصٍ﴾
- ٢٧٢ الكلام على قوله ﷻ: ﴿وَهُوَ الْعَفْوَ الْوَدُودُ﴾
- ٢٧٤ إثبات صفة الرحمة لله ﷻ
- ٢٧٦ القول في الصفات كالقول في الذات
- ٢٧٧ تفسير أهل البدع للرحمة
- ٢٧٨ بحث المجاز
- ٢٨٥ رحمة الله ﷻ على قسمين
- ٢٨٧ معنى الشيء
- ٢٨٨ معنى قوله ﷻ: ﴿كَتَبَ رُكُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾
- ٢٨٨ - ٢٨٩ الفرق بين قول أهل السنة وقول المعتزلة في جزاء الأعمال
- ٢٩٠ الكلام على قوله ﷻ: ﴿فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا﴾

الموضوع

الصفحة

- إثبات عدد من الصفات الاختيارية كالرضا والغضب والسخط ٢٩٢
- والكراهية والمقت ٢٩٣
- مذهب أهل البدع في الصفات الاختيارية ٣٠٨
- إثبات صفة الإتيان والمجيء والنزول لله ﷻ ٣١١
- الكلام على لفظ الحركة ٣١١
- مذهب المبتدعة في الصفات الفعلية والرد عليهم ٣٢٠
- إثبات الوجه لله ﷻ ٣٢٥
- المضاف إلى الله ﷻ نوعان ٣٢٨ - ٣٢٧
- الكلام على طريقة البيهقي في كتابه الأسماء والصفات ٣٢٨ - ٣٢٧
- تقسيم الأسماء والصفات إلى: صفات جلال، وأسماء جلال، وصفات جمال، وأسماء جمال ٣٢٩ - ٣٢٨
- إثبات اليمين لله ﷻ ٣٣١
- بيان أن النصوص الواردة في إثبات اليمين على ثلاثة أنحاء ٣٣٢
- بيان مذهب المؤولة في اليمين ٣٣٤
- إثبات العينين لله ﷻ ٣٣٧
- بيان مذهب المعطلة في العينين ٣٤١
- بيان أن الحكم نوعان قدرى وشرعى ٣٤٣
- أنواع الصبر الثلاثة ٣٤٤
- إثبات السمع والبصر لله ﷻ ٣٤٧
- بيان مذهب أهل البدع في هاتين الصفتين ٣٤٨
- إثبات السمع في النصوص على أربعة أنحاء ٣٤٩
- إثبات رؤية الله ﷻ لعباده ٣٥١
- أنواع المعية ٣٥٤
- بيان مذهب المبتدعة في الرؤية ٣٥٦
- كلام المفسرين في قوله ﷻ: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ﴾ الآية ٣٥٨
- إثبات المكر والكيد لله ﷻ ٣٦١
- أقوال أهل العلم في تفسير المكر ٣٦٣

- بيان مذهب أهل البدع في هذه الصفة ونحوها ٣٦٦
- إثبات صفة العفو والمغفرة والعزة لله ﷻ ٣٦٧
- بيان مذاهب أهل البدع في هذه الصفات ٣٧٣
- حكم الإقسام بالصفات وأنواعه ٣٧٣ - ٣٧٤
- طريقة أهل السنة في إثبات الصفات: (التفصيل في الإثبات، والإجمال في النفي) ٣٧٦
- الكلام على معنى السمي ٣٨٠
- المراد بالمثل الأعلى ٣٨٠
- طريقة أهل البدع في النفي والإثبات ٣٨١
- نفي الشريك عن الله ﷻ ٣٨٤
- كمال النفي يكون بالإثبات مع التنزيه ٣٨٤ - ٣٨٥
- معنى التسبيح وموارده في النصوص ٣٨٥ - ٣٨٦
- أنواع الشراكة في الملك ٣٨٧
- فائدة في معنى اللام في قوله تعالى: ﴿لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ﴾ ٣٨٧
- معنى (تبارك) ٣٨٩
- الطوائف التي ادعت الولد لله تعالى وتقدس ٣٩٠
- النهي عن ضرب الأمثال لله ﷻ ٣٩٣
- إثبات استواء الله ﷻ على عرشه ٣٩٦
- معنى الاستواء ٣٩٧
- المعاني الكلية تختلف معانيها بالإضافة ٣٩٧
- الفرق بين الصفة والصفة، كالفرق بين الذات والذات ٣٩٩
- فرق المبتدعة المخالفة في مسألة الاستواء ٤٠٠
- وصف العرش في القرآن والسنة ٤٠٢
- مذهب المبتدعة في العرش ٤٠٦
- معاني الاستواء عند أهل السنة ٤٠٦
- الآيات المذكور فيها الاستواء على قسمين ٤٠٨
- حجج أهل البدع في تأويل الاستواء، والرد عليهم ٤١٣

الموضوع

الصفحة

- ٤١٨ - الآيات في إثبات علو الله ﷻ
- ٤١٩ - أقسام العلو
- ٤٢٠ - مذهب أهل البدع في مسألة العلو
- ٤٢٢ - ٤٢٠ - الدليل الفطري على إثبات العلو والرد على الجويني
- ٤٢٣ - تنبيه: العلو هو الفوقية
- ٤٢٤ - الأدلة على إثبات معية الله ﷻ لخلقه
- ٤٢٧ - أقسام المعية
- ٤٣٠ - معنى المعية عند أهل البدع والرد عليهم
- ٤٣٦ - الأدلة من القرآن على إثبات الكلام لله ﷻ
- ٤٣٩ - بيان أن كلام الله تعالى من جنس الصفات الأخر
- ٤٣٩ - كلام الله تعالى بحرف وصوت يُسمع
- ٤٣٩ - تنوع الأدلة الدالة على صفة الكلام
- ٤٤٠ - كلام الله ﷻ قديم النوع حادث الآحاد
- ٤٤٣ - ٤٤٠ - أقوال المبتدعة في مسألة الكلام
- ٤٤٤ - إثبات تنزيل القرآن من الله ﷻ
- ٤٤٥ - بيان أن القرآن كلام الله تعالى منزل غير مخلوق والأدلة على ذلك
- ٤٤٨ - المضاف إلى الله ﷻ قسمان
- ٤٤٩ - معنى الوحي لغة واصطلاحاً
- ٤٤٩ - مذهب أهل السنة أن الكتاب والقرآن شيء واحد
- ٤٥٠ - الأنحاء التي جاء بها لفظ الإنزال
- ٤٥٢ - مراتب القرآن العظيم
- ٤٥٣ - مسألة (اللفظ)
- ٤٥٥ - أقوال أهل البدع في مسألة الكلام والقرآن والرد عليهم
- ٤٦٣ - إثبات رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة
- ٤٦٥ - الأنحاء التي ورد عليها لفظ (النظر) في القرآن
- ٤٦٩ - معنى إثبات الرؤية عند أهل السنة
- ٤٧٥ - ٤٦٩ - المخالفون في هذه المسألة من أهل البدع

الصفحة

الموضوع

- ٤٧٥ من تدبر القرآن طالبًا للهدى منه، تبين له الحق
- ٤٧٧ صلة التفكير الإسلامي بالفكر اليوناني
- ٤٨٠ * فهرس الجزء الأول

تم بحمد الله الجزء الأول
ويليه الجزء الثاني يبدأ بفصل في الاستدلال
على إثبات أسماء الله وصفاته من السنة

